57402

SZTE Klebelsberg Könyvtár SZEGED 4.

különbség
FILOZÓFIAI FOLYÓIRAT

Niccolò Machiavelli
Politika, Retorika, Test

XII. évf. / 1. szám | 2012 május

ÚJ SZÉCHENYI TERV

különbség
FILOZÓFIAI FOLYÓIRAT

XII. évf. / 1. szám | 2012 május

innovariant
NYOMDAIPARI KFT.

KÖTELES PÉLDÁNY

különbség
FILOZÓFIAI FOLYÓIRAT

XII. évf. / 1. szám | 2012 május

Felelős szerkesztő:
Pavlovits Tamás

Szerkesztők:
Faragó Emese, Kovács Norbert, Simon József, Tóth Gábor

A tematikus blokkot szerkesztette:
Kovács Norbert és **Simon József**

Műszaki szerkesztő:
Nagy Sándor

Postacím:
SZTE BTK Filozófia Tanszék
6722 Szeged, Petőfi Sándor sgt. 30-34.

ISSN 1785-7821

A szám megjelenését támogatták:
SZTE BTK Filozófia Tanszék
SZTE Filozófia Doktori Iskola

Jelen kutatási eredmények megjelenését „Az SZTE Kutatóegyetemi Kiválósági Központ tudásbázisának kiszélesítése és hosszú távú szakmai fenntarthatóságának megalapozása a kiváló tudományos utánpótlás biztosításával" című, TÁMOP-4.2.2/B-10/1-2010-0012 azonosítószámú projekt támogatja. A projekt az Európai Unió támogatásával, az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósul meg.

Kivitelezés:
Innovariant Nyomdaipari Kft.
Felelős vezető: **Drágán György**

Niccolò Machiavelli
Politika, Retorika, Test

Kovács Norbert – Simon József: *Előzetes megjegyzés* 7

Simon József: *Előszó Machiavelli válogatott leveleihez* 9

Válogatás Machiavelli leveleiből

Ricciardo Becchinek, Firenze, 1498. március 9. 17
Francesco Vettorinak, Firenze, 1513. június 20. 21
Francesco Vettorinak, Sant'Andrea in Percussina, 1513. augusztus 10. 24
Francesco Vettorinak, Firenze, 1513. augusztus 26. 30
Francesco Vettorinak, Firenze, 1513. december 10. 35
Francesco Vettorinak, Firenze, 1514. január 5. 40
Francesco Vettorinak, Firenze, 1514. február 4. 42
Francesco Vettorinak, Firenze, 1514. február 25. 45
Francesco Guicciardininek, Carpi, 1521. május 17. 48
Francesco Guicciardininek, Carpi, 1521. május 18. 51
Francesco Guicciardininek, Carpi, 1521. május 19. 53

Eugene Garver: *Machiavelli és a gyakorlati okosság története – Bevezetés* 55

Simon József: *Machiavelli és az értékkritika relativizmusa* 79

Varia

Marosán Bence: *A végtelenség vágya. A vágy dialektikus szerkezete* 97
A szellem fenomenológiájában

Tóth Marianna: *Nietzsche buddhizmus-értelmezése* 127

Kőhalmi Péter: *Szelíd, de nem súlytalan. Pop art, konceptuális művészet, politikum:* 151
Erdély Miklós és Szentjóby Tamás progresszív munkái a '60-as évek második felében.

Kritika

Fazakas István: *Részletek a filozófia történeteiből* – 195
Olay Csaba – Ullmann Tamás: *Kontinentális filozófia a XX. században*

Faragó Emese: *A lélek metamorfózisa. Kísérlet az ókori filozófia életgyakorlatként való értelmezésére* – 199
Pierre Hadot: *A lélek iskolája – lelki gyakorlatok és ókori filozófia*

Hámori György: *A reprezentáció alternatívái és az akarat* – 205
Bacsó Béla – Gábor György – Gyenge Zoltán – Heller Ágnes: *A szépség akarata. Kép és filozófia.*

Tóth Gábor: *Az értelem láthatatlan fenomenalitása* – 209
Ullmann Tamás: *A láthatatlan forma. Sematizmus és intencionalitás.*

Pál-Kovács Ramona: *Gondolatok életről és halálról, avagy a halál kísértete az élő felett* – 215
Paul Ricœur: *Egészen a halálig. Töredékek.*

Számunk szerzői 219

Szerzőink figyelmébe 221

Niccolò Machiavelli
Politika, Retorika, Test

Előzetes megjegyzés

Számunk tematikus blokkja Machiavelli gondolkodói arculatainak bemutatására vállalkozik. E célból szűk válogatást közlünk Machiavelli kiterjedt levelezéséből, a fordítások a következő kiadás szövegén alapulnak: Machiavelli, Tutte le opere, a cura di M. Martelli, Sanzoni Editore, Firenze 1989. Tudomásunk szerint kötetünk előtt még nem kerültek publikálásra Machiavelli-levelek magyar nyelven. Szakirodalmi fordításunk Eugene Garver amerikai Machiavelli-szakértő kiváló kötetének előszavát adja közre, melyek kiválóan reprezentálja az értelmezések azon irányzatát, amely az itáliai gondolkodó filozófiáját retorikai szempontok szerint elemzi. A fordítás a következő szövegen alapul: Eugene Garver: Machiavelli and the History of Prudence. University of Wisconsin Press 1987, 6-22.

A kísérőtanulmányok azzal a látszólag banális szándékkal születtek, hogy az európai politikai gondolkodás egyik legnagyobb alakjára a ballasztot helyezve mintegy lehúzzák a földre – ám e kísérlet, mint azt jó előre látni lehetett, csak még magasabbra helyezi Machiavellit. A levelezésben elénk táruló politikai nyilvánosság és hús-vér privát szféra ugyanúgy szerves részét képezi a gondolkodói nagyságnak, mint ahogy az értékkritikai relativizmus dilemmái a Fejedelemben.

Ezúttal szeretnénk köszönetet mondani a levelek lefordításáért a Szegedi Tudományegyetem Olasz Nyelvi és Irodalmi Tanszéke munkatársainak, hallgatóinak, kiváltképp az átültetéseket lektoráló Dávid Kingának és Alessandro Rossellinek. Köszönet illeti Eugene Garver professzor urat is, amiért különlegesen megtisztelő módon hozzájárult műve Előszavának magyar nyelven történő publikálásához.

Kovács Norbert – Simon József

Simon József:

Előszó Machiavelli válogatott leveleihez[1]

Machiavelli levelezéséből adott válogatásunkból egy történet kerekedik ki: a sztori fő vonala Machiavellinek a politikai gondolkodóból a privát-levelekben tetten érhető fantáziadús íróvá történő metamorfózisa. A levelekben feltáruló két írói-gondolkodói világ metszéspontján az a híres 1513. december 10-én kelt levél áll, amelyben először értesülünk a *Fejedelem* című munka írásáról – úgy tűnik ebben az időpontban már elkészült Machiavelli főműve, melynek szövegéről a szerző azt állítja, hogy már csak kisebb kiegészítéseket hajt végre azon. Machiavelli metamorfózisának ez az általunk sugallt narratívája nem jelenti sem azt, hogy az 1513. december 10-én kelt levél előtt hiányoznának a hétköznapi élet nemiséggel átitatott tapasztalatára épülő levelek, sem azt, hogy a jelzett időpont után ne találnánk Machiavelli leveleiben politikai elemzéseket a rá oly jellemző analitikus stílusban. Ám egyfelől talán még egyfajta objektív szemüveggel nézve is szembeötlő a levelezésben a fent említett, az 1513 nyara és 1514 tavasza közötti *szűkebb* időszakban bekövetkező tematikus fordulat, másfelől – és ez sokkal fontosabb – épp Machiavelli az, akinek bizonyára semmi kifogása sem volna a levelek ilyetén tendenciózus kiemelése és csoportosítása ellen.

Nos, történetünket ott kell kezdenünk, hogy Machiavelli 1512-ig a Firenzei köztársaság adminisztrációjában különböző tisztségeket lát el; követségi megbízásai után a köztársaság egyfajta védelmi ügyekért felelős államtitkárának pozícióját tölti be. Azonban 1512-ben sajnálatos módon kiderül, hogy Machiavelli által eszményített saját – tehát zsoldosoktól mentes – haderő nem képes ellenállni a visszatérő Mediciek spanyol hadakra támaszkodó túlerejének. A köztársaság megbukik, Machiavelli megkísérel behódolni az új Medici-adminisztrációnak, ám kegyvesztetté válik és megfosztják tisztségeitől. Ráadásul 1513 elején belekeveredik egy minden valószínűség szerint banális ellenállási kísérletbe, aminek folytán börtönbe kerül. Nem tudjuk pontosan, hogy milyen körülmények közepette került sor a sokat vitatott és meglehetősen kétes forrásokon keresztül ismert megkínzására – annyi mindenesetre világos, hogy Machiavelli még e helyzetét is képes volt később szatirikusan ábrázolni. 1513 márciusában, X. Leó, a Medici-pápa beiktatásakor részesül amnesztiában. Politikai okok miatt nem volt taná-

1 Az Előszó megírásakor néhol Allan Gilbert bevezetésére és a levelekhez írt jegyzeteire támaszkodtam az általa szerkesztett angol nyelvű válogatásban: *The Letters of Machiavelli. A Selection.* Translated and Edited with an Introduction by Allan Gilbert. University of Chicago Press, 1988.

csos Firenzében maradnia, így családjával a percussina-i Sant'Andrea-ban fekvő vidéki birtokára vonul vissza, ám a család nem adja fel firenzei házát sem. Innen, a vidéki faluból írja politikai helyzetelemzéseit tartalmazó leveleit Vettorinak, Firenze római nagykövetének.

A történetünk kiindulópontját képező levelek olvasásakor a kortárs nagypolitika színpadán találjuk magunkat. A spanyol, francia, svájci, német, angol, valamint velencei, firenzei, milánói és nem utolsósorban pápai politikai érdekek ismertetése, ezek stratégiai elemzései valamint a bennük megnyilvánuló konfliktus-szituációkban fellépő előnyök és hátrányok perspektivikus mérlegelése nyilvánvaló párhuzamokat mutat nemcsak a *Fejedelem*mel, hanem a valószínűleg hamarabb elkezdett, ám csak jóval később befejezett Liviushoz írt *Beszélgetések*kel is. Elhagyhatjuk a reális politikai érdekek ismertetését, megteszi ezt helyettünk Machiavelli a válogatásunkba felvett 205, 211 és 214-es számú levelekben. Annyit azért mindenképp érdemes megjegyeznünk, hogy úgy tűnik, Machiavelli politikai érzéke nem csalt: jóllehet a pápa nem köti meg az első látásra abszurdnak tűnő megállapodást a franciákkal Lombardia átadásáról, az 1515-ben mégis I. Ferenc (1515-1547) francia király uralma alá kerül. Ugyanígy nem váratott magára Machiavelli másik sejtésének megvalósulása sem: a mindenképp elkerülendő francia-spanyol szövetség mellett-mögött nagy veszélyként lapuló „germán folyam" fordulata 1527-ben az elhíresült „Sacco di Roma" eseményével vált valósággá: V. Károly (1519-1556) német csapatai egész Európát sokkoló módon feldúlják Rómát. Jóllehet néhány jóslat kevésbé vált be (pl. a vizionált spanyol uralom Angliában), ám a vidéki földbirtokon megfogalmazott sejtések realitása arról tanúskodik, hogy Vettorinak igenis jó oka volt sűrű levelezésben kikérni a száműzött egykori államtitkár véleményét.

A napi politikai események analízise már a levelekben nagyon fontos módszertani megjegyzésekkel párosul. Egészen lenyűgöző e szempontból a 211-es levél felütése, ahol Machiavelli egyfajta érveléselméleti fejtegetésbe bocsátkozik. A téma a Lombard-kérdés, jól kivehető, hogy Vettori teljesen abszurdnak tartja Machiavelli javaslatát, miszerint nagypolitikai okok miatt a legtanácsosabb az volna, ha Lombardiát egy szerződés keretében átengednék a franciáknak. Machiavelli felállítja a vita diagnózisát: ugyanazon természetes affekció vagy szenvedély az, ami alapján Vettori állásfoglalása nemleges, míg Machiavellié affirmatív egy és ugyanazon problémát illetően. Vagyis: Vettori tagadó ítélete nem abból fakad, hogy eltérő mérlegelése során esetleg nem a megfelelő episztemológiai fakultást használta volna; ezen felül a vitapartnerek tényismereti *input*-ja is azonos, Machiavelli nem utal sehol sem arra, hogy tudomása volna olyan tényekről, amiről Vettorinak nem, vagy megfordítva. Machiavelli tehát nem tagadja, hogy Vettori

természetes észhasználó. A Machiavelli által szem előtt tartott politikai ész itt kétarcú: egyfelől ítélet jellegű, azaz olyan kognitív képesség, ahol tagadásról és affirmációról beszélhetünk, másfelől azonban affektív is. Pontosan a kognitív és affektív képességeknek a gyakorlati észhasználatban megvalósuló ezen egysége teszi lehetővé azt, hogy Machiavelli kísérletet tegyen az általa diagnosztizált ellentét meghaladására – hisz mi másról is szólna az az utalás, mely a két episztemológiai képesség azonossága mellett fenntartja a tagadó és az affirmatív ítéletet? Az az affektív mozzanatokat is magába foglaló értelem, amelyre Machiavelli hivatkozik, nem egy történet-független értelem, hanem a retorikai érvelést használó gyakorlati okosság, mely *in utramque partem* megengedi az érvelést. Ám miért fog Machiavelli mégis kitartani amellett, hogy az ő saját ítélete helyesebb, mint Vettorié? Az e kérdésre adott válasz kulcsa a tények közötti orientációban rejlik, abban, hogy a tényekről alkotott tudás melyik esetben alakítható át sikeresebb módon retorikai érvvé. Machiavelli meg van győződve arról, hogy retorikailag hangolt politikai analízise eredményesebb, mint ellenfeléé.

Olasz gondolkodónk mindeközben számot vet azzal is, hogy érvelésének meggyőzőereje bizonyos gátló tényezőkkel találja magát szemben. Ezen tényezők szintén az emberi természetbe vannak kódolva, mégpedig az emberi természet defektusaiként. Ezek: a) napról napra élés (ezzel szemben Machiavelli: a retorikai érv a tények fölé emel, ami által képesek vagyunk rövidtávú kockázatokat felvállalni), b) úgy gondolják, hogy ami még nem történt meg, az nem is fog (innovativitás lehetetlenségéről alkotott *communis opinio*, nem akarjuk látni a tétlenségből fakadó jövőbeli problémákat), c) elképzelés az ember jelleméről mint valami változhatatlanról (nem leszünk képesek arról álmodni, hogy megbízzunk a franciákban Lombardiát illetően). Itt jól kivehetőek annak a dinamikus antropológiának az alapvonalai, mely a *Fejedelem*nek is központi témája.

És ha már az innováció Machiavellinél oly fontos gondolatánál tartunk: a *Fejedelem* virtù-koncepciója szerint csak akkor van értelme az ember innovatív szabadságáról beszélni, ha az radikálisan képes szembenézni a történelem determinizmusával: az innovativitás eredendő értelemben a történelemben működő *necessità*-ra utalt. A *Fejedelem* történeti szükségszerűség-fogalmával párhuzamos az, ahogy Machiavelli szóban forgó levelében a svájciak expanzív politikáját általános törvényszerűségekre vezeti vissza. Eszerint az emberi társadalmak (itt köztársaságok) önmagukra támaszkodó defenziója bizonyul minden expanzió eredetének. Az eredményes defenzió nem közvetlenül vezet fegyveres expanzióhoz – és épp a közbevetett lépcsők jellegének leírása a lényeges. Az eredményes védelem ugyanis megbecsültséget, hírnevet és tiszteletet vív ki a határokon túl. Ez a külső tényező az ambíció belső pszichikai diszpozíciójához vezet, mely képes

politikailag instrumentalizálni külső megbecsültséget és tiszteletet. Ez az ambíció az expanzív külpolitika legfontosabb belső mozgatórugója, és Machiavellire oly jellemző módon ez a determinisztikus fejlődésmenet párosul majd a fegyveres erő külső tényezőjével. A történeti determinizmusból fakadóan a svájciak élni fognak felkínálkozó alkalommal *(occasione)*, és álmodozás volna azt hinni, hogy elmulasztják a Lombardiába történő betörés alkalmát. További közös gondolata a leveleknek a *Fejedelem*mel a történeti determináció fokozatos és lassú kifejlése, a zsoldos hadsereg elutasítása és ezen elutasítás okai (*Fejedelem*, 12. fejezet), valamint a vegyes hadsereg problémája (*Fejedelem*, 13. fejezet). Machiavelli antik és kortárs példái szintén közös vonásokat mutatnak: az aetoliaiak és az akhájok idegen hatalomra való támaszkodása (*Fejedelem*, 3. fejezet) ugyanúgy jelen van a *Fejedelem*ben, mint II. Ferdinánd (1479-1516) aragón király jellemzése (*Fejedelem*, 21. fejezet), vagy a szerző egyik kedvenc témája: VIII. Károly (1483-1498) és fia, XII. Lajos (1498-1515) francia királyok összevetése (*Fejedelem*, 3. és 13. fejezet), a levelekben éppúgy mint a *Fejedelem*ben Károly jóval pozitívabb beállításával.

Úgy tűnik, hogy 1513 ősze anélkül telik el, hogy az egyébként buzgó levelező Vettori válaszolna Machiavellinek, aki azonban rajta keresztül próbálta elérni újbóli politikai alkalmazását Firenzében. Az 1513. december 10-én kelt és Firenze római követének címzett híres levél felütése némi kétségbeesésről árulkodik: Machiavelli azon okokról elmélkedik, melyek Vettori bizalmának feltehető elvesztéséhez vezettek. Visszavonult életét Fortuna szeszélyével magyarázza: minthogy Fortuna minden dologra kiterjeszti akaratát, Machiavelli visszavonultsága az ő kívánsága szerint való. Machiavelli arra vár, hogy Fortuna jelt adjon, és engedje a cselekvést, a dolgok átöröklött rendjének felforgatását, amikor is elhagyhatja vidéki birtokát és előállhat: itt vagyok.

Ám Fortuna istenasszonya még nem lépteti Machiavellit a politika nagyszínpadára. Vettorinak, aki eddig ahhoz volt szokva, hogy hallatlanul tehetséges, ám méltatlanul mellőzött vidéki vitapartnere lázas, ám metsző pontosságú politikai analíziseket szállított neki, ezúttal Machiavelli madárfogási technikájáról és eredményeiről kell értesülnie. Ám minthogy beállt a tél, a védelmi ügyekért felelős volt firenzei államtitkárnak legnagyobb bánatára fel kell hagynia kedvenc foglalatosságával. Mindazonáltal készségesen elmeséli napjai rendes folyását.

Reggelente erdőit látogatja meg a vidéki gazdálkodó, hogy ellenőrizze a megelőző nap munkálatait. Machiavelli bevételei ugyanis saját fakitermeléséből származtak, megrendelői tehetősebb firenzei polgárok, akikkel persze állandó pénzügyi vitái vannak, ki nem fizetett megrendelések esetében Machiavelli régi kártyaadósságainak emlékei merülnek fel, és elegyednek a favágók különös

élettörténeteivel. Az erdőket elhagyva a madarasházba vezet a vidéki gazdálkodó útja, ahol zsebéből Tibullus, Ovidius és más szerelmes költemények szerzői ringatják álomvilágba. Felocsúdván betér a fogadóba, ahol mindenkivel szóba áll, és csodálja az emberek különböző ízlését és fantáziáját. A vidéki gazda családjával költi el szerény ebédjét, majd visszatér a fogadóba, ahol már várja a hentes, a molnár és a két téglaégető kisiparos, hogy elkezdjék trágár szócsaták övezte kártyapartijukat. Ahogy leszáll az este, a vidéki gazda belép dolgozószobájába, udvari ruhát ölt és belemélyül tanulmányaiba. Antik emberek antik udvaraiban kutatja cselekedeteik okát, párbeszédbe elegyedik velük – és naponta négy órán keresztül elfelejti bajait, nem retteg a szegénységtől, nem érez mérhetetlen unalmat és nem tart a haláltól. Ezalatt írt egy kis művet *De principatibus* (A fejedelemségekről) címmel, mely *Il Principe* olasz cím alatt vonul be az emberi gondolkodás legnagyobb művei sorába.

Különös ellentét uralja Machiavelli mesterien megkomponált levelét. Az „itt vagyok" cselekvő léthangsúlyától távol, a jelen unalmának „eleven" léttapasztalatában a nem-létezés tárul fel. Ám a történelembe menekülő szubjektum stilizált realitása minden elmélyültsége ellenére is mégiscsak distanciált az „itt vagyok" szubjektumától. Ezen ellentét jól érezhetően nem oldható fel egy esetleges újbóli politikai szerepvállalás által: e distancia a teoretikum és a gyakorlat közötti szakadék mélyebb problémájára mutat rá, mely végig ott feszül a gondolkodó nagy műveiben.

Az 1514 tavaszán keletkezett Vettorihoz írott levelek furcsa fordulatot vesznek. Nyoma sincs a politikai kérdéseknek, helyüket a privát szféra témája váltja fel. E levelek nem XII. Lajos francia királyról, nem a svájciak és a franciák Lombardiával kapcsolatos politikájáról vagy az északi itáliai politikai konfliktusok hátterében egyre erőteljesebb erővel dübörgő „germán folyamról" szólnak. Machiavelli új témái a magánszféra furcsa jelenségei a maguk homoszexuális vonzalmakkal túlfűtött történeteivel; a levelek új főhősei Vettori és más firenzei polgárok a maguk hetero- és homoszexuális kalandjaikkal. Képszerű pillanatfelvételek, a testiség ábrázolásai az önműködő nyelv proverbiális kontextusában, banális történetek az emberi test tabujának határvidékén, mely történetek humoros jellege nagyon hamar megtörik a nyelvi-morális konvenciók megsértésének megdöbbentő élményében.

Az erotikus epizódok állandó főszereplője egy Giuliano Brancaccio nevű homoszexuális férfi. Brancaccio madár-fogás allegóriájába ágyazott történetét maga Machiavelli leplezi le levelében: a firenzei polgár egy este fiatal fiúkurtizánok után kutat a város eldugott helyein. A történet szerint Brancaccio arra hivatkozva nem fizeti ki a fiúkurtizánt – aki egyébként tekintélyes firenzei család sarja

–, hogy épp nincs nála elég pénz. A férfi egy barátjának adja ki magát, és azt javasolja a fiúnak, hogy másnap keresse fel őt üzletében, ahol megkapja majd a szolgáltatásért járó összeget. A fiú persze hiába keresi fel Filippo di Casavecchiát, Brancaccio hivatkozott ismerősét, nem kapja meg tőle a pénzt. Casavecchia sejti, hogy Brancaccio szedte rá a fiút, és sikerül is lelepleznie. A történet hamar szárnyra kap Firenzében, és a soron következő karnevál jeligéjévé növi ki magát a szatirikus kérdés: „Te most Brancaccio vagy avagy Casa?"

A levelezés ilyen és hasonló történetei elbeszélése közben Machiavelli jól láthatóan szépírói tehetségét kamatoztatja. Igazából a morális-nyelvi tabuk tudatos megsértése és ennek élménye érdekli: sehol nem találkozunk a konvencionális szexualitást sértő események és ezek szereplőinek elítélésével: magát Vettorit is támogatja esetleges (homo)szexuális hajlamainak kielégítésében.

A 20. századi végi értelmezési kísérletek az e témákat tartalmazó leveleket szépirodalmi vonatkozásukon túl összefüggésbe hozzák teoretikus műveivel is. Hanna Pitkin híres monográfiájának (*Fortune is a Woman: Gender and Politics in the Thought of Niccolò Machiavelli*, 1984) fő tézise szerint a *Fejedelem* megírásának mozgatórugója egyfajta maszkulin szorongás, a férfiasság elvesztésével járó megszégyenüléstől való félelem: ez az a motívum, mely alapján Machiavelli cselekvésre készteti főhősét, a virtùval rendelkező embert – és műve olvasóját. Újabb értelmezések arra mutatnak rá, hogy e tézis bármily úttörő módon mutat rá a nemiség problémájának vitathatatlan fontosságára az olasz gondolkodó teoretikus műveiben, a Pitkin által hangoztatott holisztikus nő-ellenesség nem igazolható Machiavellinél.

Válogatásunkat Machiavelli 1521-es követi megbízatása[2] alatt keletkezett levelek zárják, melyeket Carpiból ír Mantua kormányzójának. A levelekben tobzódik az egyház-ellenesség, a paradicsomba vezető út megismerésénél fontosabb a pokol tapasztalata, hogy elkerülhessük azt és a papok egyébként is hipokriták. Ám ezen – a korra nézve éppoly tipikus, mint amilyen meghatározatlan – antiklerikalizmusnál is fontosabb a látszat, a reprezentáció ontológiai súlya politikai térben. Machiavelli arra szólítja fel a vele jól kivehetően igen bizalmas viszonyban álló kormányzót, hogy küldjön számára minél több levelet. Ennek oka nem annyira az, hogy a levelek által életbevágó információkhoz juthat a címzett, azaz Machiavelli, hanem a levél érkezését kísérő jelenségek. Sok és sűrűn kapott levelek ugyanis a címzettet igen fontos személynek tüntetik fel. A közvetítő személy hajlongása és a címzett iránti tisztelet kimutatása arra utal, hogy a levél tárgya

2 Machiavellinek végül is sikerül lassanként visszanyernie a Mediciek bizalmát, ám az 1512 előtti tisztségeihez mérhető feladatokat csak élete utolsó két évében, 1526-ban és 1527-ben bíznak rá.

nagy jelentőségű. Ezt kihasználva Machiavelli hazugságokra ragadtatja magát a német császárral vagy éppen a francia királlyal kapcsolatban. Firenze követe hallatlan plasztikusan írja le azt, ahogy önmaga reprezentativitását kihasználva válaszlevelei megfogalmazásakor maga köré engedi környezetét. A körötte gyülekezők nem azt látják, amit ír, hanem magát az írás aktusát. Talán mikor e sorokat megfogalmazza, akkor is nagyszámú közönség övezi Machiavellit, aki úgy tesz, mintha valamely fontos politikai kérdésekről értekezne, ám ehelyett a körötte állók balgaságát leplezi le éppen. Néha felemeli tollát, elgondolkozva, majd ismét az írásba feledkezve leírja azt is, ahogy tollát felemeli, elgondolkodik, majd újra írni kezd.

Így megy ez egész hátralévő életén keresztül: „Már régóta nem azt mondom, amit hiszek, és sosem hiszem el azt, amit mondok, ha pedig olykor mégis rám jön, hogy az igazat szóljam, olyan sok hazugság közé rejtem, hogy ember legyen a talpán, aki kibogozza azt." (261. levél). A válogatásunk által sugallt történet, mellyel – mint jeleztük – némiképp elé kívánunk menni e levelek magyar nyelvű olvasói befogadási aktusának, talán nem is rendelkezik fordulóponttal. A politikai elemzések retorikai háttere, a morális tabuk megsértésének allegorikus módszere és az írásnak, az értelmiségi létnek a tudás társadalmi megjelenítése, azaz a látszat felől történő artikulációja egy tőről fakad. Sokféle címke áll rendelkezésünkre Machiavelli gondolkodói alkatának jellemzésére: a spektrum a politikai realizmustól, a stílus művészetén és az értékkritikai relativizmuson keresztül a pszichopatológiai esetig terjedhet. Ám bármely jellemzést is választjuk, az soha sem tekinthet el a komolyság és az irónia Machiavellinél tetten érhető ambivalens egybefonódásától.

Válogatás Machiavelli leveleiből[1]

3. levél[2]

Niccolò Machiavelli levele Ricciardo Becchinek[3]

Firenze, 1498. március 9.

Hogy a barát[4] körüli dolgokról teljeskörű tájékoztatással szolgáljak, miként kívánja, tudnia kell, hogy a két prédikáció után – melyeket már Ön is megkapott másolatban –, farsang vasárnapján újabb prédikációt mondott, és miután sok mindenről szólt, arra kérte valamennyi hívét, hogy áldozzanak farsang napján a Szent Márkban, és még azt is mondta, hogy könyörög Istenhez, hogy ha mindazon dolgok, melyeket megjósolt, nem Tőle származnának, adja világos jelét. Mindezt pedig tette avégett – miként némelyek mondják –, hogy egyesíteni tudja az övéit, s ezáltal erősebbé tegye őket, hogy aztán megvédelmezzék. Erős kétségek gyötörték ugyanis afelől, hogy a már megalakult, de még nyilvánosságra nem hozott Signoria[5] vajon nem lesz-e ellenséges vele. Miután aztán hétfőn nyilvánosságra hozták a Signoriát – miről Ön is értesülhetett –, és a barát meggyőződött arról, hogy annak több mint kétharmada ellenséges irányában, valamint mert a pápa levélben eltiltás terhe mellett szintúgy erre kérte, továbbá mert erősen kételkedett maga is, hogy a Signoria engedelmeskedne neki, végül is vagy a pápa tanácsára, vagy mert mások figyelmeztették, de elhatározta, hogy ott hagyja a Szent Reparatát, és átmegy a Szent Márkba. Ezért tehát csütörtök reggel, ahogy a Signoria hivatalba lépett, bejelentette – még a Szent Reparatában –, hogy részint mert el akarja kerülni a botrányt, részint pedig mert Isten dicsőségét akarja szolgálni, kivonul onnan, s egyben kéri a férfiakat, hogy kísérjék őt a Szent Márkba, a nők pedig menjenek a Szent Lőrincbe Domenico testvérhez. S most, hogy a

---

1 A fordítók neveit a levelek végén közöljük, a szövegek lektorálása minden esetben Dávid Kinga és Alessandro Rosselli munkája.

2 A fordítás és a levelek számozása az alábbi kiadás szerint: Machiavelli, *Tutte le opere*, a cura di M. Martelli, Sanzoni Editore, [3]Firenze 1989.

3 Machiavelli e híres levelének címzettje Ricciardo Becchi (1445-1498?), Firenze hivatalos követe a pápai udvarban.

4 Girolamo Savonarola (1452-1498) – a levél érdekességét az adja, hogy a 28 éves Machiavelli két és fél hónappal a domonkos rendi szerzetes megégetése (1498. május 23) előtt számol be a firenzei eseményekről, melyek végkifejletét nyilván nem ismerhette még. Vö. *Discorsi* 1, 45.

5 Firenze 9 személyből álló kormányzati szerve.

barát immár a saját házában volt, s hallani lehetett, mekkora bátorsággal kezdett el prédikálni, majd aztán folytatta is ugyanúgy, biz' az nem kis csodálatra méltó dolog! Mivel pedig erősen féltette magát, és biztos volt benne, hogy a Signoria nem habozik egy pillanatig sem, hogy ártson neki, valamint látván, hogy vele együtt meglehetősen sok városlakó dőlne romlásba, hatalmas borzalmak felfestésével kezdett el szónokolni, igencsak hathatós érveket felsorakoztatva mindazok számára, akik különösebben nincsenek hozzá szokva ahhoz, hogy ilyen dolgokról beszéljenek, s ezenközben egyre azt bizonygatta, mily tökéletesek az ő követői, ellenben mily elvetemült gazemberek az ellenfelei, nem mellőzve egyetlen kifejezést sem, mellyel gyengíthette az ellenséges tábort, és erősíthette a magáét. Mivel pedig magam is jelen voltam, most ezen dolgok közül fogok néhányat röviden előadni.

A barát Szent Márkbeli első prédikációjának alapját a *Kivonulás* következő passzusának szavai adták: „De minél inkább sanyargatják vala őt, annál inkább sokasodik és annál inkább terjeszkedik vala"[6]. Mielőtt azonban e szavakat kinyilatkoztatta volna, kifejtette, mi volt visszavonulásának oka, így szólván: „*prudentia est recta cognitio agibilium*"[7]. Aztán elmondta, hogy minden embernek volt és van célja, bár különböző: a keresztények célja Krisztus, más embereké, ahogyan más volt a régmúltban, úgy más manapság is, aszerint, hogy melyik valláshoz tartoznak. Ha tehát megértettük, hogy nekünk, mint keresztényeknek, Krisztus a célunk, a lehető legkörültekintőbben kell az ő dicsőségét szolgálnunk, mindig gondosan szem előtt tartva, mily' időket élünk; és ha [...][8] az idők azt kívánják, hogy életünket áldozzuk Krisztusért, hát fel kell áldoznunk; ha viszont olyan idők járnak, hogy az embernek tanácsosabb elbújnia, akkor el kell bújnunk, ahogyan Krisztusról és Szent Pálról is olvashatjuk. Majd hozzáfűzte, hogy bizony így kell tennünk, és így is tettünk[9]: ha az idő úgy kívánta, hogy szembenézzünk a tombolással, szembenéztünk vele, miként történt ez Áldozó csütörtökön, mert Isten dicsősége is és az idők is így kívánták; most viszont Isten dicsősége azt akarja, hogy engedjünk a haragnak, így hát engedtünk. Majd miután befejezte eme rövid beszédét, két pártra osztotta az embereket: az egyik, amely Isten alatt szolgál, s amelyet ő és követői alkotnak, és a másik, mely az ördög szolgálóiból, tehát az ő ellenségeiből áll. S miután hosszasan beszélt róla, rátért a *Kivonulás*ból vett passzus tárgyalására, mondván, hogy a szenvedések révén a jó emberek kétféleképpen erősödnek: lélekben és számban; lélekben, mert az ember egyre jobban

6 2 Móz. 1:12

7 'a gyakorlati okosság a megtehető dolgok helyes ismerete'

8 A forrás hiányos.

9 A többes szám első személlyel önmagára utal Savonarola.

egyesül Istennel, ha érzi az ellenséges erők uralkodását, és egyre erősebbé válik, ahogyan mind közelebb kerül Isten hatóerejéhez, miként teszi a víz is, mely tűzhöz közeledvén egyre melegebbé válik, hiszen közelebb kerül a hatóerőhöz. De erősödnek számban is, mert három generációja van az embereknek: azaz a jók, akik őt követik; az alávalók és megátalkodottak, akik az ellenfeleik; végül van az embereknek az a fajtája, akik gazdag életűek és az élvezeteknek élnek, s ahogyan nem megátalkodottak a rossz cselekvésében, ugyanúgy nem hajlanak jót sem tenni, lévén, hogy egyiket a másiktól nem különböztetik meg. De bárhol, ahol a jók is és az alávalók között tényleges viszály születik, az emberek felismerik a gonoszok rosszindulatát és a jók egyszerűségét – *quia opposita iuxta se posita magis elicescunt*[10] – , így ez utóbbiakhoz közelednek, míg amazokat kerülik, minthogy mindenki természetszerűleg kerüli a rosszat és követi szívesen a jót. Így aztán az ellenségeskedésben a gonoszok mind fogyatkoznak, a jók pedig szaporodnak; *et ideo quanto magis etc*[11]. Csak röviden beszélek minderről Önnek, hiszen a levél rövidsége megköveteli, hogy mellőzzük a hosszú elbeszélést. Aztán a barát – szokásához híven, hogy az ellenfeleket gyengítse, s egyben hidat verjen a következő prédikáció felé –, különböző témákat érintett még, majd azt mondta, hogy a közöttünk lévő viszálykodások könnyen odavezethetnek, hogy zsarnok emelkedik ki közülünk, aki romba dönti házainkat és elpusztítja földjeinket. Mindez persze nem mond ellent annak, amit már korábban mondott, vagyis hogy Firenze sorsa lehet, hogy Itáliát boldoggá tegye és uralkodjék rajta, mert rövid időn belül elűzik a zsarnokot Firenzéből. És ezen a ponton véget ért a prédikációja.

A következő reggel aztán – még mindig a *Kivonulás*ról elmélkedvén –, mikor fejtegetéseiben ahhoz a részhez ért, hogy Mózes megölt egy egyiptomit[12], azt mondta, hogy az egyiptomiak gonosz emberek voltak, és Mózes, a prédikátor volt az, aki felfedvén bűneiket, megölte őket. Majd így szólt: Ó, Egyiptom, szeretnék tőrt döfni beléd. S ezen a ponton elkezdte könyveitek lapjait kitépdesni, ó, papok, s úgy bánt veletek, hogy még a kutyának se kellettetek volna eledelnek. Majd aztán hozzátette – és ide akart valójában kilyukadni –, hogy szeretne egy másik, igazán nagy sebet ejteni Egyiptomon, s azt mondta, hogy Isten szólt hozzá, miszerint van valaki Firenzében, aki zsarnok akar lenni, s olymód cselekszik és szervezkedik, hogy sikerüljön is neki. Mert bizony, ha el akarják űzni a barátot, ha ki akarják közösíttetni a barátot, vagy ha üldöztetni akarják a barátot, nem mást jelent az, mint zsarnokságot! Holott inkább illenék a törvényeket szem előtt tartani. Annyit beszélt róla, hogy az emberek napközben nyilvánosan találgatni

10 'mert az ellentét nyilvánvalóbb ott, hol a másik mellette áll'
11 'és minél inkább ilyenek [jók, rosszak], annál inkább [szaporodnak, fogyatkoznak]'
12 2 Móz. 2:12

kezdtek, ki lehet az, ki oly közel van a zsarnoksághoz, mint Ön az éghez. De mivel aztán a Signoria írt érdekében a pápának, s látván maga is, hogy többé nem kell ellenségeitől tartania Firenzében, ahol korábban csakis a maga híveit igyekezett egyesíteni az ellenség gyűlöletével, valamint hogy azokat zsarnoknak nevezve próbált ijesztgetni, most, miután látja, hogy nincs többé erre szüksége, köpönyeget fordít, és sem zsarnokságukról, sem gazságaikról említést nem téve a megkezdett egységre buzdítja őket, miközben valamennyit a legfőbb pontifex ellen hangolja. S ez ellen fordítja marásait annyi gyalázatos dolgot mondva róla, amennyit csak el tud képzelni az ember. Véleményem szerint így követi az idők változását, s következésképpen így színezi ki hazugságait.

Most pedig meghagyom Önnek, ki bölcs, hogy döntse el, mit kell mondani a népnek, mit reméljenek vagy féljenek az emberek. Mert bizony nálamnál jobban meg tudja ítélni azt, mivelhogy úgy a természetünket, mint az idők milyenségét, s – lévén ott mellette – a pápa kedélyállapotát is tökéletesen ismeri Ön. Csak arra az egyre kérem, hogy ha nem volt terhére levelemet olvasnia, ne legyen fáradságára válaszolni sem, s írja meg, miféle ítéletet hoz az idők és a lelkek dolgainkkal kapcsolatos állását tekintve!

Isten Önnel.

Firenze, 1498. március 9.

az Ön
Niccolò di M. Bernardo Machiavellije
(Dávid Kinga fordítása)

205. levél
Niccolò Machiavelli levele Francesco Vettorinak[1]
Firenze, 1513. június 20.

Tiszteletreméltó Francesco Vettorinak, Firenze szentszéki követének

Nagyrabecsült Nagykövet! Jó pár héttel ezelőtt levélben válaszoltam az Ön egyik, Franciaország és Spanyolország közötti fegyverszünetről tartott szónoklatára. Ezt követően nem kaptam Öntől levelet, és magam sem írtam, mivel értesültem tervezett jöveteléről, és így arra vártam, hogy személyesen beszéljünk majd. Ám mivel most megtudtam, hogy elfoglaltságai néhány napig még távol tartják tőlünk, ezért csak késve érkezik, mégis felkeresem levelemmel, melyben leírom véleményemet mindazokról a kérdésekről, amelyekről személyesen beszéltünk volna. S bár jóllehet, hogy távol lévén a titkoktól és az eseményektől, csak vadul csaholok, mégis úgy hiszem, a dolgokról vallott véleményemmel senkinek sem árthatok, sem magamnak, ha azt elmondom Önnek, sem Önnek, ha azt meghallgatja tőlem.

Láthatta, milyen sikeres volt Franciaország olaszországi hadjárata, mely jórészt minden várakozással, vagy – ha tetszik – félelemmel ellentétes eredményt hozott; és bizony ezt az eseményt hozzásorolhatjuk mindazon ragyogó sikerekhez, melyek Őszentsége a Pápa[2] és a nagyrabecsült Medici-ház nevéhez fűződnek. S mert úgy hiszem, a körültekintő ember feladata mindig is az volt, hogy átgondolja, mely dolgok lehetnek ártalmára, nem különben, hogy lássa előre a távoli eseményeket, támogassa a jót és a rosszal vegye fel a harcot ideje korán, ezért a pápa helyébe képzelve magamat alaposan megvizsgáltam, mitől kellene félnem, s hogyan orvosolnám a problémákat; mindezeket pedig megírom most Önnek, rábízván magamat azok szavára, akik jobban teszik ezt nálam, és hogy a dolgokat így magam is pontosan értsem.

Őszentsége helyében úgy érezném, minden a szerencsén múlik, hisz nem kötöttek még egyezményt, melynek eredményeképpen teljes vagy nagyobb részt béke következett volna. Akkor sem bíznék a spanyolokban, ha a mostaninál kevesebb tekintélyük lenne Itáliában; de a svájciakban sem lennék túlontúl biztos, még

1 Francesco Vettori (1474-1539) Firenze követe a pápa római udvarában, Machiavelli fő levelező-partnere. Az alább közölt levelek 1513-1514-ből mind hozzá íródnak.

2 X. Leo pápa (eredeti nevén Giovanni di Lorenzo de' Medici, 1475-1521), aki pápává választása alkalmával amnesztiát hirdet: Machiavelli így szabadul a Mediciek börtönéből 1513 márciusában.

ha semmi tekintélyük se lenne akár Franciaországban, akár Spanyolországban; és senki másban sem bíznék, aki nagyhatalom lehetne Itáliában. Épp ezért ellenben nem tartanék Franciaországtól[3] mindaddig, amíg a hegyek túloldalán van, avagy velem egyetértésben tér vissza Lombardiába. A dolgok jelenlegi állásából kiindulva egyaránt kételkednék akár egy új megállapodásban, akár a háború kiújulásában. Ami a háborút illeti, mely visszahozná pár nappal ezelőtti kételyeimet, ma kétség sem férhet hozzá, hogy Franciaország nagy győzelmet aratna az angolokkal oldalán. Ami pedig a megállapodást illeti, csak abban az esetben jöhetne létre, ha Franciaország nélkülem egyezne meg Angliával[4] vagy Spanyolországgal.[5] Megfontolva, hogy vajon könnyű lenne-e vagy sem Angliával egyezséget kötnie, s ugyanígy Spanyolországgal, úgy ítélem meg, hogy míg Angliával nehéz, Spanyolországgal lehetséges és ésszerű is volna az. És bizony, ha nem tartjuk rajta fél szemünket, attól tartok, ugyanolyan váratlanul a nyakunkba eshet, mint a megkötött fegyverszünet. Az érveim pedig a következőek. Mindig is úgy véltem, és most is úgy hiszem, hogy Spanyolország szeretné a francia királyt Itálián kívül tudni, de csak akkor, ha a saját fegyvereivel és befolyásával kergetheti el. Ellenben soha nem hittem, és nem hiszem ma sem, hogy a svájciak egy évvel ezelőtt Franciaországgal együtt aratott győzelme egészen kedvezne a spanyoloknak. Véleményemet egyrészt arra az ésszerű megfontolásra alapozom, hogy a pápa és a svájciak befolyása így túlságosan jelentős Itáliában; másrészt egynémely beszámoló alapján gondolom, melyek nyilvánvalóvá tették számomra, hogy Spanyolország még neheztel a pápára, aki nézetük szerint túl nagy tekintéllyel ruházta fel a svájciakat. Úgy vélem, a franciákkal kötött fegyverszünet okainak egyike ez volt. Mármost, ha a svájciak első győzelme[6] nem tetszett a spanyol királynak, azt hiszem, ez a második, még kevésbé tetszik majd neki, mivel látja, hogy egyedül maradt Itáliában a nagy hírnevet szerzett svájciakkal és egy fiatal, gazdag, joggal dicsőségre áhítozó pápával szemben, aki nem akar alul maradni elődeihez képest, ráadásul ott vannak a testvérei és unokaöccsei új hercegségre várva. Okkal félhet hát a spanyol király attól, hogy a svájciakkal szövetkező pápa az ő területeit is megszerzi, amit egyébként – ha akarná – könnyen meg is tehetne, hiszen nincsenek különösebb akadályok, melyek meggátolhatnák tettében**.** Ezért nincs biztosabb megoldás Spanyolország számára, mint szövetséget kötni Franciaországgal, melynek révén könnyen megkaphatná Navarrát, miközben ő maga egy svájciak szomszédsága miatt nehezen tartható területet adna a franci-

3 Machiavelli az ország-neveket néha az adott ország uralkodói helyett használja, itt XII. Lajos (1498-1515) francia királyról van szó. A továbbiakban csak első előfordulásuk esetében oldjuk fel ezen utalásokat.

4 VIII. Henrik angol király (1509-1547).

5 II. Ferdinánd aragón, majd spanyol király (1506-1516).

6 Célzás a novarai csatára 1513. június 6-án.

áknak; ráadásul a svájciakat megfosztaná a könnyű átjárás lehetőségétől Itáliában, a pápát pedig attól a kényelmes helyzettől, hogy könnyedén igénybe vegye őket. Egy ilyen szerződést tehát, tekintve Franciaország helyzetét, nemhogy vissza kellene utasítaniuk, hanem maguknak kellene szorgalmazni!

Ezért tehát, ha én lennék a pápa, látva, hogy mindez bármikor bekövetkezhet, vagy igyekeznék megakadályozni, vagy magam irányítanám az eseményeket. Úgy vélem, a dolgok állása alapján könnyen megtörténhet a békekötés Franciaország és Spanyolország, a pápa és Velence között. Én nem venném bele se a svájciakat, se a Császárt[7], se Angliát, mivel úgy látom, Anglia hagyja magát Spanyolország által kormányozni; azt sem nagyon tudom elképzelni, hogyan egyezhetne a Császár a velenciekkel, vagy akár Franciaország a svájciakkal. Így hát hagynám őket menni, s inkább azokkal foglalkoznék, akikkel az egyezség jobban elviselhető. Úgy vélem ugyanis, hogy egy ilyen szerződés mind a négy fent említett félnek meglehetős javára válna, tekintve, hogy a velenceieket kielégíthetné Verona, Vicenza, Padova és Trevigi birtoklásával, a francia királyt Lombardiával, a pápát a már megszerzett területekkel, Spanyolországot pedig a nápolyi királysággal. Mindennek megvalósulása pedig egyedül Milánó hamis hercegének[8] válna kárára, továbbá a svájciaknak és a Császárnak, akik mind készek lennének nekitámadni Franciaországnak, aki pedig, hogy védje magát tőlük, kénytelen lenne a páncél mellvértet magán hagyni szüntelen, minek következtében, miközben mindegyik biztos lenne felőle, egyik sem bízhatna a másikban. Mindezen megfontolások alapján tehát én igen nagy biztonságot látok ebben a szerződésben, mivel a németektől való közös félelem együtt tartaná a feleket, s nem lenne közöttük viszályra ok, hacsak nem a velenceieknek, akik viszont türelmesek lennének.

Másfelől nézve viszont nem látok semmi biztonságot, mert véleményem szerint – s kétlem, hogy tévedek – a franciák királyuk halála után nekilátnak nyomban Lombardia megszerzésének, ami állandó hadikészültségben tartja őket. És nem hinném, hogy Spanyolország bármi módon is hajlandó lenne letenni a fegyvert. Ha az első svájci győzelem fegyverszünet kötésére indította, a második békekötésre sarkallja biztosan, akármilyen politikai lépést is tesz, dolgot is mond, vagy bármit ígér is – úgy vélem. Ugyanakkor ez a béke rendkívül veszélyes lenne, ha nem minden érdekelt fél részvételével és egyetértésével köttetne meg.

Ég Önnel! Firenze, 1513. június 20.

Niccolò Macchiavelli
(Bibok Ágnes fordítása)

---

7 I. Miksa Német-római császár (1509-1516).

8 Massimiliano Sforza milánói herceg (1512-1515).

211. levél
Niccolò Machiavelli levele Francesco Vettorinak
S. Andrea in Percussina[1], 1513. augusztus 10.

A Szentatya pártfogoltjának, a nagyrabecsült Francesco Vettori Nagykövet Úrnak

Nagyrabecsült Nagykövet! Ön nem akarja, hogy ez a szerencsétlen francia király visszaszerezze Lombardiát, én viszont akarom. Kétlem, hogy az Ön nem akarása és az én akarásom alapja ne egyazon természetes affekció vagy szenvedély lenne, mely Önnel nemet, velem pedig igent mondat. Ön azzal tiszteli meg *nem*ét, hogy rámutat, a békekötés nehezebbé válhat, ha a király visszatér Lombardiába, én viszont, hogy megtiszteljem *igen*emet, rámutatok, hogy ez nem igaz, és hogy a béke megkötése az általam mondott úton sokkal biztosabb és szilárdabb.

Nézzük ismét a részleteket, s hogy ötödikei levelére is válaszoljak, el kell mondanom, egyetértek Önnel abban, hogy Angliának furcsának fog tűnni, hogy miután annyi előkészület után megérkezik Franciaországba, nyomban vissza is kell vonulnia onnan. Így aztán igen nagynak kell lennie a szükségnek, mely számára e visszavonulást diktálja. Úgy véltem, eléggé szükséges indok lehet, ha Spanyolország és a pápa kényszeríti rá, és úgy ítéltem, s ítélem most is, hogy míg egyrészről Anglia számára nehéznek tűnhet e vállalkozás, másrészről – látván amaz kettő határozott akaratát – könnyen rá lehet venni majd, hogy megtegye. S ha netán elégedetlenség marad nyomában, helyénvalónak találom azt, hiszen a francia király annál inkább gyenge lenne, illetve maradna, minél tovább vergődne az ellenséges vagy gyanakvó angolok és svájciak között, s nem hogy mások tulajdonának meghódítására nem gondolhatna, de még mások segítségét kellene kérnie, hogy a saját területeit megtarthassa. Ez esetben a spanyol király minden szándéka valóra válna, mert úgy hiszem, a saját tartományainak biztosításán túl arra is gondolhatna, miként maradhatna serege továbbra is Itália kakasa. És bizony az maradna, mivel a franciák Anglia gyanakvása és a németek ellenségeskedése miatt nem tudnának tekintélyesebb sereget küldeni Lombardiába, így mindenképpen a spanyol csapatok segítségére szorulnának. Nem látom, mi okból lennének egyedül a svájciak képesek térdre kényszeríteni az angolokat. Tekintve ugyanis, hogy szegények és nem határosak Angliával, Franciaországot legfeljebb csak zsoldosokként szolgálnák, vagy lennének hajlandó szolgálni. A franciáknak ezért fizetni kellene őket, méghozzá magas áron, miközben fizethetnék a német

1 Machiavelli vidéki birtoka, ahová családjával visszavonul Firenzéből.

zsoldosokat is, nagyobb hasznot húzva belőle, s Anglia ugyanúgy retteghetne miattuk. És ha azt mondaná nekem most, hogy Anglia elintézheti, hogy a svájciak Burgundiánál megtámadják Franciaországot, azt válaszolnám: ez valóban árthat Franciaországnak, ám ha azt akarjuk, hogy Anglia letegyen szándékáról, olyan megoldást kell találni, hogy az veszélyes legyen számára. Mindazonáltal azt nem akarnám, hogy Spanyolország és a pápa fegyvert ragadjanak ellene, hanem inkább, hogy fordítsanak hátat és mutassák meg neki, hogy a Franciaország ellen vívott háború oka az Egyház iránti tisztelet volt, és most, hogy a francia király elállt a szándékától, hogy az Egyház érdekeinek kárt okozzék, már ők sem akarnak kárt okozni neki. Így aztán meggyőződésem, hogy a leghatásosabb gyógyír Anglia számára az azonnali visszavonulás lenne, mert – ahogy már többször is mondtam – franciaországi vállalkozása meglehetős kétkedésre adott s ad okot. Ráadásul Angliának gondolnia kell arra is, hogy ha eljön a csata napja, s elveszíti azt, vele veszítheti a királyságát is, mint Franciaországgal esett meg egykoron. Ha pedig Ön azt mondaná: Anglia küld majd bőségesen pénzt a németeknek, hogy aztán Franciaországot rajtuk keresztül egy másik sereggel támadtassa meg, nos, véleményem erre vonatkozóan továbbra is az, hogy pénzét büszkeségből vagy dicsőség miatt, de inkább a saját népére költi majd. Ezen kívül, a császárnak küldött pénz csak ablakon kidobott pénz volna, hiszen a svájciak túl sokat akarnának. Hiszem továbbá, hogy Spanyolország és Franciaország között könnyen létrejöhet a bizalom, mert Spanyolországnak nem származna haszna abból, ha ily módon tenné tönkre a francia királyt, míg Franciaország próbáját látná annak, ahogy a spanyol király a legnagyobb veszély közepette felhagy a fegyverekkel, sőt még inkább nőne a franciák belé vetett bizodalma, ha neki köszönhetően visszakapnák Lombardiát. Az újonnan támadt jótétemények pedig elfeledtetik a régi sérelmeket. Másfelől Spanyolországnak nincs semmi félnivalója egy beteges, öreg, megfáradt királytól, aki egyikben kételkedve, másiknak ellenségeként, az angolok és németek között őrlődik. Még arra sem lenne szüksége, hogy a pápa hatalma védje meg, elegendő lenne, ha ezt az ellenséges viszonyt táplálná. Így aztán eme békekötés tekintetében nem látok nagyobb veszélyt az általam előtárt megfontolások alapján, mint az Ön által feltártakban, sőt ha van valami előnye, akkor az én megfontolásaim értelmében van. Másrészről nem látok semmi biztonságot az Ön érvelésének szemszögéből, sokkal inkább az enyémből, ha egyáltalán van biztonság e mostani idők viszontagságaiban.

Aki viszont látni szeretné, hogy egy béke tartós-e vagy biztos-e, többek között meg kell vizsgálnia azt is, hogy kik az elégedetlenek miatta, valamint azt, hogy elégedetlenségüknek milyen következményei lehetnek. Ha az Ön békéjét vizsgálom, akkor Angliát, Franciaországot és a császárt látom elégedetlennek, mivel egyikük sem érte el a célját. Az én békém esetében Anglia, Svájc és a császár

maradna elégedetlen, ugyanazon oknál fogva. Az Ön elégedetlenkedői könnyen Itália és Spanyolország vesztét okozhatják, mivel rögtön azután, hogy a béke megköttetett, s bár Franciaország jóváhagyta és Anglia sem ellenkezett, egyik fél is és másik fél is meg fogja változtatni célját s szándékát: Franciaország vissza akar majd térni Itáliába, Anglia pedig Franciaországot akarja leigázni, s eközben bosszúból Itália és Spanyolország ellen fordulnak. A józan ész azt diktálja, hogy egy második egyezségre lépjenek egymás között, mely garantálja, hogy mikor Franciaország felfedi magát, céljaik véghezvitele ne ütközzék semmilyen akadályba, mert a császár – ha úgy akarja – Anglia és Franciaország segítségével másnap elfoglalja Kasztíliát, majd Itáliát, ahová ismét beengedi a franciákat. Így aztán egy pillanat alatt ők hárman felkavarhatnak és romba dönthetnek mindent. Sem a spanyol, sem a svájci seregek, de még a pápa összes pénze sem lenne elegendő, hogy ezen áradatnak gátat vessenek, lévén, hogy azok hárman rengeteg vagyonnal és hatalmas sereggel rendelkeznek. Indokolt hát, hogy Spanyolország lássa e veszélyeket, s hogy megpróbálja elkerülni azokat bármi módon, mert e békében Franciaországnak semmi oka nincsen arra, hogy szeresse, de annál több lehetősége, hogy megtámadja őt. És ezt az alkalmat Franciaország el nem halasztaná semmi pénzért. Ha tehát Spanyolország a távoli dolgokra összpontosítja figyelmét, az nem azért van, mert egyetért e békével vagy végrehajtja azt, hanem, mert egy olyan másik béke születhet, mely a későbbiekben még nagyobb és veszélyesebb háborút okozhat. Ha viszont olyan békeszerződés születne, melyről én írtam Önnek, s amelyben Anglia, Svájc és a császár maradnának elégedetlenek, ezek az elégedetlenkedők nem tudnának sem oly természetes módon egyesülni, sem oly könnyen megtámadni a többi szövetségest. Mert Franciaország a hegyeken innen és a hegyeken túl mindig is sorompót jelentene, és a többiek segítségével oly fokú ellenállást alkotna, hogy a szövetségesek biztonságban lennének, amazok pedig nem kezdenének semmilyen vállalkozásba, látván a nehézségeket. Ily módon semmi sem merülne fel, mely a szövetségeseknek egymás iránt kétkedésre adna okot, tekintve, hogy mindegyikük – ahogy már többször is írtam – teljesülve látná a saját szándékát, az ellenséget pedig oly hatalmasnak és oly veszélyesnek, hogy az őket egymáshoz láncolva tartaná.

Az Ön által javasolt békében még egy súlyos veszély leselkedik Itáliára. Eszerint minden alkalommal, mikor hagyják, hogy Milánó élére gyenge herceg kerüljön, Lombardia tulajdonképpen nem ezen herceg, hanem a svájciak uralma alatt lenne. És azon számos alkalommal, amikor az Ön békéjének három elégedetlenkedője nem mozdul, úgy gondolom, túlságosan is sokat nyom a latban a svájciak eme közelsége, ezért érdemes lenne sokkal jobban számolni vele, mint amennyire teszik most. Önnel ellentétben azt sem hiszem, hogy azért nem akarnak mozdulni a svájciak, mert tisztelik Franciaországot, vagy mert Itália másik

fele ellenük fordulna, s még csak azt sem gondolnám, hogy megelégednének egy gyors rajtaütéssel, aztán elmennének csendesen. Először is – miként fentebb mondtam – Franciaország bosszút állna, és mert egész Itáliától sértést szenvedett, örömét lelné, ha láthatná romokban heverni vetélytársát. Ezért titokban pénzelni fogja a svájciakat, s táplálja a tüzet, semhogy más utat keresne. Ami a többi olasz egyesülését illeti, nevetnem kell! Először is: soha nem jöhet létre itt olyan egység, mely bármi jót hozhat. De ha mégis egyesülnének Itália fejei, semmire sem mennének vele, hisz' nincs a spanyolokén kívül egyetlen más sereg sem, mi érne akár egy garast, azok pedig túlságosan kevesen vannak ahhoz, hogy kezdeni lehessen velük bármit is. Másodsorban mert a farok nem egyesült a fejjel: hamarabb lesz, hogy egymással versengve dobja oda magát a svájciaknak ez a generáció, mint hogy valami véletlen folytán lépésre szánja el magát.[2]

Ami azt illeti, hogy a svájciaknak elég lenne egy gyors rajtaütés, aztán mehetnének is, a válaszom a következő: ne dédelgesse sokáig ezt az ötletet, s másokat se biztasson, hogy ilyen s hasonló álmokat ringassanak, hanem arra kérem, hogy tekintse úgy az emberek dolgait, ahogyan azok mindig is fejlődnek, és ahogyan a világ hatalmai, különösképpen pedig a köztársaságok alakulnak. És akkor látni fogja majd, hogy az emberek előbb megelégszenek azzal, ha meg tudják védeni magukat és önmaguk urai lehetnek, később meg már arra vágynak, hogy megtámadjanak másokat, mert másokon is uralkodni akarnak. A svájciak megelégedtek először azzal, hogy megvédték magukat az osztrák hercegtől, s ez a siker megbecsülést hozott nekik hazájukban; aztán megelégedtek azzal, hogy megvédték magukat Károly hercegtől, s ez már hazájukon kívül is nevet szerzett nekik. Megint később már másoktól szedtek hadisarcot, hogy fiataljaikat a harcban tudják tartani, s tovább tudják növelni dicsőségüket. Ez még nagyobb nevet szerzett nekik, még bátrabbakká tette őket, hiszen több tartományt és többféle embert is megfigyeltek és megismertek, s így lelkükben elültetődött a túlzott törekvés szelleme és a vágy, hogy értük harcoljanak. Pellegrino Lorini is mesélte nekem, hogy Pisa felé menet gyakran elmélkedtek Beumontéval seregük erényein, melyet hasonlatosnak találtak a rómaiakéhoz, és azon, hogy ki tudja, egy napon nem válnak-e majd ők is oly hatalmassá, mint egykoron Róma; és büszkélkedtek, hogy Franciaország minden addigi győzelmét nekik köszönhette,

2 A *Fejedelem* sokat vitatott zárófejezetében ezzel szemben Machiavelli nem csak hogy lehetségesnek tartja Itália egységét, hanem olvasóit megszólítva így fogalmaz az istenhez könyörgő Itáliával kapcsolatban: „Nézzétek, mennyire kész egy zászlót követni, csak legyen, aki felemelje." (*A Fejedelem*, ford. Lutter Éva, Bp. 1994, 134.) Arról a tényről, hogy szerzőnk e megnyilatkozását leginkább a Mediciek felé megnyilvánuló hízelgés vezette, nem csak az utolsó fejezet erős retorizáltsága (szemben a teljes mű argumentatív stílusával) tesz tanúbizonyságot, hanem e levél fenti sorainak szarkazmusa is.

meg hogy bizony nem tudják, egy nap miért ne harcolhatnának a saját javukért. Most elérkezett az alkalom, és meg is ragadták azt: azzal az indokkal, hogy a jelenlegi herceget hatalmába visszahelyezzék, betörtek Lombardiába, valójában azonban ők lettek a hercegek[3]. Az első adandó alkalommal mindent az uralmuk alá fognak hajtani, kiírtva Lombardia hercegeinek egész nemzetségét és összes nemességét. Második lépésként – szintén maguk érdekéért – végigsöpörnek egész Itálián, s az eredmény ugyanaz lesz. Ezért hát úgy zárnám fejtegetésem, hogy bizony a svájciak nem elégednének meg a gyors rajtaütéssel, hogy aztán szépen haza menjenek, hanem, igenis, nagy a félnivalónk tőlük!

Tudom, hogy véleményem ellentmond az emberek természetes gyarlóságának: először is a napról napra való élés vágyának; aztán annak, hogy nem hisznek abban, hogy bizony megtörténhet az, ami még sosem volt; végül, hogy mindig egyféleképpen mérnek fel egy embert. Ezért hát nincs senki, aki azt tanácsolná, hogy távolítsuk el a svájciakat Lombardiából, helyezzük vissza a franciákat oda, mert nem akarnák kitenni magukat azoknak a veszélyeknek, melyeken bizonyosan keresztülmennének, ha megkísérelnék azt; és nem hisznek az eljövendő bajokban, ahogyan nem gondolják azt sem, hogy Franciaországban bízhatnának. Barátom, ez a német folyó olyan széles, hogy igen széles gátra van szükséges kordában tartani![4] Ha a franciák soha nem jártak volna Itáliában, és ha Ön ne tudná annyira, mily arcátlanok, önelégültek, s mennyi sarcot szednek – hisz ezek azok a megfontolások, melyek most elhatározásában visszatartják –, akkor már rég maga rohant volna hozzájuk, hogy könyörögve kérje őket, jöjjenek Lombardiába. Most kell az áradatnak gátat vetni, mielőtt még a svájciak gyökeret vernének ebben az államban, és megtapasztalnák az uralkodás édes ízét. Ha itt ragadnak, egész Itália darabokra hullik, mert mindenki, aki elégedetlen, a kegyüket fogja keresni, hogy nagyságukat kihasználva rajtuk felkapaszkodhasson, miközben másokat eltapos. Én csak tőlük félek, és nem tőlük és a császártól – ahogyan azt Casa írta Önnek –, még ha könnyen egyesülni tudnának is. Mert ahogyan a császár örvendett, hogy a svájciak lerohanták Lombardiát és Milánó urai lettek, ami sehogyan sem tűnt ésszerűnek azon okokból kifolyólag, miket Ön is megírt nekem, ugyanígy minden ésszerű ok nélkül ez utóbbiak is örvendenének, ha a császár némi előmenetelre tenne szert Itáliában.

Nagykövet uram, inkább csak azért írok Önnek, hogy eleget tegyek kívánságának, mintsem azért, mert tudnám, mit kell mondanom. Ezért arra kérem, hogy ha azt szeretné, hogy e súlyos ügyekben szilárd véleményem legyen, legkö-

3 Massimiliano Sforza 1512-ben erőteljes svájci katonai támogatással lesz Milánó hercege.
4 A német folyam áradatának metaforája esetében nehéz nem felidézni a szerencse áradatának képes leírását a Fejedelem 25. fejezetében.

zelebbi levelében tájékoztasson arról, hogyan állnak a világ dolgai, mit cselekszenek, mit remélnek és mitől félnek, hiszen ellenkező esetben csak egy szamár testamentumát venné időről időre kézhez, vagy valami Biancaccinóhoz hasonlatos dolgot. Ajánlom magam.

1513. augusztus 10. napján.

Niccolò Machiavelli a birtokáról
(Horváth Viktória fordítása)

214. levél
Niccolò Machiavelli levele Francesco Vettorinak
Firenze, 1513. augusztus 26.

Tiszteletreméltó Francesco Vettori szentszéki követnek, Rómába

Nagyrabecsült Nagykövet. E hónap 20-án kelt levele igen megrémisztett; annak tartalma, az érvek sokasága és minden egyéb erénye oly mértékben felkavart, hogy eleinte meghökkenés és zavarodottság vett erőt rajtam. S ha a levél újraolvasásakor nem enyhültek volna némiképp gyötrő kétségeim, bizonyosan rossz levelet küldtem volna, melyben egészen másra válaszolok Önnek. Ám olvasás közben magam is úgy jártam, mint ahogyan az a rókával megesett: midőn meglátta az oroszlánt, legott majdnem meghalt félelmében, második alkalommal azonban a bokor mögül már jó alaposan szemügyre vételezte a veszedelmes fenevadat, mígnem végül meg is merte szólítani azt.[1] Így volt ez velem is. Megnyugodván sorai olvasásában, lassan úgy éreztem, levelét meg tudom válaszolni majd.

Ami a világ dolgainak jelenlegi állását illeti, én az alábbi következtetéseket tudom levonni: hogy a természet, vagy a véletlen intézte-e úgy, nem tudom, de a fejedelmek, kik életünket kormányozzák, az alábbi jellemeket kapták: van egy bölcs pápánk, aki bölcsessége révén tekintélyt parancsoló és igen tisztelt; egy állhatatlan és változékony császárunk; egy megvető és félelmetes francia királyunk; egy zsugori és gyengekezű spanyol uralkodónk; és egy gazdag, vad és dicsőségittas angol királyunk; aztán ott vannak a kegyetlen, diadalmas és arcátlan svájciak; és persze itt vagyunk mi, Itália szegény, becsvágytól fűtött, ámde nyúlszívű népe is. A többi uralkodót én magam nem ismerem. Figyelembe véve az imént felsorolt fejedelmek tulajdonságait, s összevetve őket az események jelenlegi állásával, egyre inkább kezdem belátni, mily igazat szólt a barát, aki gyakran mondogatta „Pax, pax, et non erit pax"[2]. Meg kell vallanom Önnek, hogy minden béke nehéz, úgy a Öné, mint az enyém is, de ha úgy vélné, hogy az én békémben több a nehézség, örömömre szolgálna már az is. Ám arra kell kérnem, türelmesen hallgasson meg most, s hagyja, hogy elmondjam, hol van az a pont, ahol Ön – nézetem szerint – bizonyosan téved. Kétségem tárgya elsőként is, hogy túlságosan semmibe veszi ezt a jelentéktelen francia királyt, míg az angolt túlontúl sokra

1 Aiszóposz meséje a rókáról és az oroszlánról, Pesti Gábor 1536-os fordításában az 58. fabula.

2 Béke, béke és nem lesz béke. – A szóban forgó barát Savonarola.

tartja. Számomra nem tűnik túl meggyőző érvnek, hogy Franciaországnak csak alig tízezer katonája van, ugyanis ha nem lennének ott a németek, a franciák is ki tudnának állítani egy nagy sereget; s ha katonáik nem is lennének oly képzettek, mint a németek, attól még lennének annyira jók, mint az angolok. Ami pedig ezt mondatja velem, nem más, mint hogy látom ezt a dühöngő angol királyt a hatalmas seregével, a nagy akarásával, hogy végre bevethesse (vagy, ahogy a siénaiak mondják, gyökerestül kitéphesse) azt, ám ennek ellenére nem sikerült első nekiveselkedésre bevennie Thérouanne-t, ezt az Empolihoz hasonló kis erődített várost, ráadásul oly időkben, mikor katonáik hatalmas elánnal járnak el. Mindez önmagában is elég ok számomra, hogy ne féljek annyira Angliától, s ne vegyem oly semmibe Franciahont. Ezen túlmenően úgy gondolom, hogy a franciák lassú térnyerése inkább tudatosságból, mintsem félelemből fakad, mert remélik, hogy az angolok – minthogy nem tudták lábukat megvetni az országban, a tél pedig közeleg – kénytelenek lesznek vagy visszatérni a szigetországba, vagy Franciahonban maradni mindenféle veszélynek kitéve magukat. Hallom, hogy arrafelé a területek olyannyira mocsarasak, hogy fa sincsen, így az angolok már most sokat szenvednek. Ezért aztán arra gondoltam, nem kerülne túl nagy fáradtságába sem a pápának, sem a spanyoloknak, hogy meggyőzzék Angliát. Aztán Franciaország nem mondott le a zsinatról sem, s ez megerősíti a már fentebb kifejtett véleményemet, mely szerint, ha a franciák helyzete olyannyira elszomorító lenne, mindenki támogatására szüksége volna, tehát mindenki barátságát keresnie kellene.

Azt, hogy az angolok pénzelték a svájciakat, elfogadom, de hogy az a császáron keresztül történne, azt erősen kétlem, mert a császár inkább a saját seregére költené a pénzt, s nem a svájciakra. Ezen felül sehogyan sem fér a fejembe, hogy a császár ily megfontolatlan lenne, vagy akár Némethon többi része ennyire óvatos, hogy eltűrjék a svájciak ily mértékű elismerését. Amikor tehát azt látom, hogy biz' nagyon is el vannak ismerve azok, félek megítélni a dolgokat, mert minden józan emberi számítást nélkülöz. Nem értem azt sem, hogyan történhetett, hogy a svájciak bevették Milánó várát, noha nem akarták, holott nagyon is úgy tűnik, céljaik épp ezzel teljesedtek be, és sokkal inkább ezt kellett tenniük, mintsem Burgundiát elfoglalni a császár számára. Úgy vélem tehát, hogy Kegyelmed a svájciak megítélésében téved a legnagyobbat, vagyis abban, hogy mennyire kell félni tőlük. Én ugyanis azt gondolom, nagyon is van, miért félnünk tőlük, és ezt Casa[3] és több más barátom is jól tudja, akikkel beszélgetni szoktam e dolgokról. Tudják, mily kevésre becsülöm a velenceieket, még dicsőségük legfényesebb napjaiban is, mert számomra sokkal inkább csodálkozni való, hogy szert tettek

3 Filippo Casavecchia (1472-1520?) Machiavelli és Vettori közös barátja, sok helyen szerepel Machiavelli leveleiben.

e nagy birodalomra, s hogy meg tudták tartani, mintsem hogy elveszítették azt. Bukásuk azonban túlságosan is nagy tiszteletet ébresztett, mert amit a francia király tett velük, azt megtehette volna egy Valentino herceg[4], vagy Itália bármely más tiszteletre méltó kapitánya is, akinek van 15000 fős serege. Engem inkább az indított csodálatra, hogy miként voltak képesek előre jutni igazi hadvezérek és katonák nélkül. Azok az érvek tehát, melyek miatt nem félek tőlük, félelmet keltenek bennem a svájciak irányában. Nem tudom, mit mondott Arisztotelész a vegyes köztársaságokról, de én a magam részéről úgy gondolom, jól tudom, mi az, ami ésszerű módon történhet, történik, és történt is mindig. Emlékszem, valahol olvastam[5], hogy az etruszkok egész Itáliát kezükben tartották egészen az Alpokig, míg a gallok ki nem űzték őket Lombardiából. Az, hogy az aitóliaiak és az akhájok semmilyen fejlődést nem értek el, inkább az akkori időknek volt köszönhető, mintsem maguknak: ott volt ugyanis a nyakukon a hatalmas makedón király, aki nem engedte kibújni őket fészkükből, majd később a rómaiak.[6] Így aztán jórészt a mások ereje, nem pedig a saját berendezkedésük miatt nem tudtak terjeszkedni. A svájciak egyelőre nem akarnak maguknak alattvalókat, mert nem látják benne hasznukat. Most legalábbis ezt mondják: nem látják, mi hasznuk származik belőle. De ahogyan már más esettel kapcsolatban is mondtam, a dolgok fokozatosan alakulnak, s gyakran a szükség olyan dolgokra is ráveszi az embereket, melyek szándékaik ellen valóak, a népek szokása pedig, hogy lassan járjanak. Tekintve a dolgok jelenlegi állását, a svájciaknak adózik már Itáliában a milánói herceg és a pápa is. Az adót bejövetelükkor vetették ki, és nem szívesen mondanának le róla, így ha valamelyik elmulasztaná megfizetni, lázadásnak vélnék azt, s lándzsát ragadnának. Ha megnyerték a viadalt, azon lesznek, hogy biztosítsák hatalmukat, s ennek érdekében szorosabbra fogják a gyeplőt azokon, akiket már leigáztak, mígnem szép lassan érvényesítik uralmukat minden fölött.

Ne bízzék azokban a fegyverekben sem, amelyek – ahogy mondja – egy nap Itáliában gyümölcsözhetnek, mert ez két okból is lehetetlen: először is lehetetlen az ő szemszögükből, mivel nem egységesek, vezéreik különbözőek és nem találnánk egyetlen vezért sem, aki képes lenne egységbe kovácsolni őket; másodszor pedig a svájciakra való tekintettel sem. Egy dolgot meg kell értenie, hogy a legkiválóbb seregek mindig is a felfegyverzett lakosok voltak, és csakis azok a seregek tudják feltartóztatni őket, akik hozzájuk hasonlatosak. Emlékezzen, ilyen

4 Cesare Borgia (1475-1507), aki bukása ellenére is – vagy talán épp emiatt – Machiavelli főhőse a *Fejedelem*ben.

5 Talán Liviusnál, *Ab urbe condita* I, 2 és II, 44; a levél megállapításait újraolvashatjuk a *Discorsi* II, 4-ben.

6 Vö. a *Fejedelem* 3. fejezetével!

hadseregeik voltak a rómaiaknak, a spártaiak, az athéniaknak, az aitóliaiaknak és az akhájoknak, sok hegyeken túli népnek, és ott találhatja azokat a jeles hadvezéreket, akik nagy tetteket hajtottak végre annak köszönhetően, hogy saját népük köréből állították ki seregüket: ilyenek voltak az asszír Ninus[7], a perzsa Kürosz[8], vagy a makedón Nagy Sándor[9] is. Ellenpéldának csak Hannibált[10] és Pürrhoszt[11] tudnám idézni, akik gyülevész hadsereggel értek el nagy dolgokat. Ám mindez kivételes hadvezéri erényeiknek volt köszönhető, és annak a személyüket övező tekintélynek, melynek révén a vegyes csapatokban ugyanazt a szellemiséget és rendezettséget tudták elültetni, amelyekkel a saját katonaságok rendelkeztek. Ha pedig Franciahon veszteségeire és győzelmeire gondol, láthatja, hogy akkor győzedelmeskedett, mikor az olaszokkal és a spanyolokkal szemben hadakozott, akik az övéhez hasonló katonaságokkal rendelkeztek. Most azonban, hogy a svájciak és angolok saját seregeivel kellett megküzdenie, veszített, s ott a veszély, hogy még többet is veszíthet. A franciák eme romlását mindig is látták a hozzáértő emberek, hiszen könnyen megítélhették azt, látva, hogy nincsen saját gyalogságuk, és a lakosságot is lefegyverezték, ami nyilvánvalóan ellentmondott a megfontolt és nagynak tartott emberek cselekedeteit irányító valamennyi szabálynak. Ugyanakkor nem minden múltbéli francia király követte el ezt a hibát, csak Lajos és utódai. Így tehát ne alapozzon nagyon az olasz katonaságra, ha az nem oly egyszerű, mint a svájciaké, vagy – ha már vegyes – nem alkot az övékéhez hasonlóan egységes hadtestet.

Ami pedig az Ön által emlegetett megosztásokat és viszálykeltéseket illeti, ne gondolja, hogy bármi hatásuk is lesz mindaddig, amíg a törvényeiket betartják, melyeket egyébként hosszú távon be is szoktak tartani. Abban az országban ugyanis nincs és nem is tűnhet fel olyan fej, akinek nincsen farka, mert a farok nélküli fejek gyorsan elhunynak, és csekély nyomot hagynak. Azok pedig, akik megölték őket, biztosan olyan valakik voltak, akik vagy elöljárókként, vagy valamilyen más, nem szokványos módon akartak kedvezni a francia pártiaknak, de mert le lettek leplezve vagy megölettek, többé nem számítanak, mert a túlvilágon a felakasztott tolvajokéval azonos állapotra jutnak. Nem hinném, hogy képesek volnának birodalmat létrehozni, mint a rómaiak, ugyanakkor nagyon is elképzelhetőnek tartom, hogy Itália önkényuraivá válnak részint közelségük, részint a mi rendezetlenségünk és nyomorúságos állapotaink miatt. S ez rémülettel tölt el,

7 Az Óasszír Birodalom mitikus királya az i. e. 3. évezredben.
8 Perzsa uralkodó (i. e. ca. 593-530)
9 Makedón király (i. e. 356-323)
10 Pun hadvezér (i. e. 247-183)
11 Epeiroszi görög király (i. e. 318-272)

ezért szeretnék gyógyírt találni rá; s ha a franciák kevésnek bizonyulnak ehhez – tekintve, hogy nem látok rajtuk kívül más gyógyírt –, Önnel együtt kesergésre adom fejemet, hogy sirassam bukásunkat és szolgaságunkat. Ha ez a szolgaság nem is következik be ma, vagy holnap, egyfelől biztosak lehetünk, hamarosan itt lesz. És ezt Itália Gyula pápának[12] köszönheti majd és mindazoknak, akik nem nyújtottak gyógyírt, ha egyáltalán lehet még manapság bármiféle gyógyírról is beszélni. Ajánlom magamat.

Kelt Firenzében, 1513. augusztus 26-án.

Niccolò Machiavelli
(Turai Gabriella fordítása)

12 A reneszánsz legmilitánsabb pápája (1503-1513), aki másfelől jelentő mecénási tevékenységet folytat: uralkodása alatt készülnek el Michelangelo által a Sixtus-kápolna mennyezetére festett freskók.

216. levél
Niccolò Machiavelli levele Francesco Vettorinak
Firenze, 1513. december 10.

Tiszteletreméltó Francesco Vettorinak, Firenze szentszéki követének, az én pártfogómnak és jótevőmnek. Róma.

Nagyrabecsült Nagykövet! „*De elnyerni az isteni kegyelmet / sosem késő, ebben bízom*"[1]. Mindezt azért írom, mert egy pillanatra úgy tűnt, hogy jóllehet el nem vesztettem irányomban tanúsított kegyelmét, de mintha megkopott volna, mivel jó ideje nem írt nekem. Kétségek kerülgettek hallgatásának okát illetően, s minden lehetséges ok, mi ez idáig eszembe ötlött, semmisnek tűnt, kivéve azt az egyet, hogy felmerült a gyanú bennem, azért hagyott fel a levélírással, mert esetleg azt írták önnek, nem vagyok jó sáfára a leveleinek, noha tudtam, rajtam keresztül Filippón és Pagolón[2] kívül más nem látta őket. A legutóbbi, 23-án kelt levelétől azonban visszanyertem némiképp nyugodalmam, midőn igen nagy megelégedéssel láttam, mily szervezetten és nyugodtan tölti be diplomáciai hivatalát, és bátorítom arra, hogy továbbra is így tegyen, mert ki hátra hagyja a maga nyugalmát mások nyugalma érdekében, csak a maga nyugalmától válik meg, a másokéiból viszont hála sem marad vissza. És mivelhogy Fortuna mindent meghozhat, Ön hagyni akarja, hadd tegye dolgát. Nyugton marad, nem fáradozik, hanem várja, hogy idővel az cselekedjék valamit az emberekért. Elég lesz akkor fáradoznia majd, jobban őrködnie a dolgok felett, nekem pedig elég lesz akkor elhagyni a vidéket, s mondani: „íme, itt vagyok". De mert szeretném viszonozni kegyelmét, válaszolok Önnek, ugyanakkor nem tudok másról beszámolni, mint hogy milyen életet élek. S ha úgy ítéli, jobb lenne felcserélni az Önével, kész vagyok megtenni azt.

Vidéki házamba visszahúzódva élek, s mert legutóbbi ügyeim idáig követtek, az utóbbi időben – ha mindent egybevetek – nem töltöttem húsz napnál többet Firenzében. Mostanáig magamban vadásztam rigóra. Még hajnal előtt felkeltem, szétkentem a lépet, aztán körbejártam a terepet hátamon egy köteg kalitkával: teljesen úgy festettem, mint Geta, mikor a kikötőből Amphitruon könyveivel

1 Petrarca: *Triumphus Eterenitatis* 13, magyarul: *Az Örökkévalóság diadalmenete*, in: Petrarca: Diadalmenetek, ford. Hárs Ernő, Budapest 2007, 105.
2 Filippo Casavecchiáról és Pagolo Vettoriról van szó, utóbbi a címzett testvére.

megrakodva visszatért[3]. Legalább kettő, legfeljebb hat rigót minden alkalommal fogtam így. Az egész szeptembert ezzel töltöttem. Azt követően azonban eme időtöltésem – bármilyen sajnálatra méltó és ellenszenves legyen is – nagy bánatomra elmaradt. S hogy milyen is most az életem, elmesélem rögvest.

Reggelente napkeltekor ébredek, majd kimegyek az egyik erdőmbe, amelyet épp kivágatok, ahol úgy két órát eltöltök, hogy megtekintsem az elmúlt napi munka eredményét, és hogy a favágókkal eltöltsek némi időt, akik valamin mindig perlekednek és viszálykodnak vagy egymás között, vagy a szomszédjaikkal. Erről az erdőről ezernyi dolgot mesélhetnék önnek, amelyek velem estek meg és Frosino da Panzanóval, vagy másokkal, akik a faanyag iránt érdeklődtek. Ez a Frosino például küldetett néhány öl fáért anélkül, hogy szólt volna előtte, majd fizetéskor 10 lírával kevesebbet akart adni érte, mondván, hogy négy éve tartozom annyival neki, mikor Antonio Guicciardini házában legyőzött kártyajátékban. Természetesen pokolian dühöngeni kezdtem, s a kocsist vádoltam lopással, aki természetesen csak a fát fuvarozta. Végül Giovanni Macchiavelli állt közénk, hogy egyetértésre bírjon bennünket. Ahogy megérkezett az északi szél Batista Guicciardini, Filippo Ginori, Tommaso del Bene és még néhányan a városból vettek egy-egy öl fát tőlem. Én mindenkinek megígéretem, így küldtem belőle Tommasónak is, mire azonban a fa Firenzébe ért, a mennyisége felére csökkent. A fát ugyanis ő maga, a felsége, a szolgálóleány és a fiai rakták halomba, így olybá tűnt, mintha az inasaival marhát ütlegelő Gabburrává lett volna.[4] Látva hát, mekkora nagy hasznot hajtok belőle, inkább azt mondtam a többieknek, hogy elfogyott a fám, ami persze mindenkit rosszul érintett, különösen Batistát, aki nyomban ezt is Prato csapásai közé sorolta.[5]

Hátrahagyva az erdőt, egy forráshoz, majd a madárcsalitosba megyek. Mindig van könyv nálam, Dante, vagy Petrarca, vagy más, kisebb költők egyike, mint Tibullus, Ovidius és hasonlók. Olvasgatok szerelmi szenvedélyeikről, és szerelmeik eszembe idézik az enyémet, miközben jólesőn elmerengek e gondolaton. Aztán a vendéglő felé veszem az utam, beszélgetésbe elegyedek az éppen arra járókkal, érdeklődöm falujuk hírei felől. Sok érdekes dolgot megtudok, megismerem az emberek különféle ízléseit és különböző gondolatait. Mindeközben elérkezik

3 Machiavelli Vitalis Blesensis (Vitalis de Blois) 12. századi *Geta* című latin komédiájára utal, mely mű Plautus *Amphitruo*-jának adaptációja.

4 Homályos utalás egy talán hentes Gaburrára.

5 Batista Guicciardini a köztársaság katonai vezetője (ún. podestà) volt a Pratóban, mielőtt azt elfoglalták a Medicieket támogató spanyol erők 1512-ben. Figyelemreméltó, hogy a patrióta Machiavelli még a Prato elestéből és az azt kísérő atrocitásokból is képes gúnyt űzni.

az ebédidő, amikor a családommal együtt közösen elfogyasztom az étket, melyet szegény birtokom és csekély kis vagyonom enged. Miután megettem, mim van, visszatérek a vendéglőbe, ahol ott találom a fogadóst, rendszerint a hentes, a molnár és két sütőmester társaságában. Egész nap velük bandázom kártyázgatva és kockázva, ezerszer is civakodásokba és véget nem érő sértegetésekbe keveredve a legtöbbször egyetlen fillér miatt. Sokszor még San Casciano távolságából is lehet hallani a kiabálásunkat. Efféle smucig alakok társaságában pucolom elmémet a penésztől, és engedek szabad utat sorsom rosszindulatának, mely örülök, hogy ily módon tapos lábbal engem; szeretném látni, elszégyelli-e magát miatta egyszer.

Az este beköszöntével hazatérek, és a dolgozószobámba sietek. Az ajtóban levetem sár és mocsok lepte hétköznapi öltözékemet, majd felöltöm királyi és udvari ruhámat, s így, méltón felöltözve lépek az antik nagy elődök antik udvarába, ahol elkölthetem szeretettel vett étküket, amely egyedül az enyém, és amelyért születtem. Nem szégyellek beszélgetni velük, faggatom őket tetteik okairól; ők pedig emberségből készségesen válaszolnak is nekem. Jó négy órán át nem fog rajtam az unalom, megfeledkezem minden gondról, nem félek a szegénységtől s nem nyugtalanít a halál: egész valómmal beléjük költözöm.

És mert Dante azt mondja, hogy tudás gyümölcsét a megértés csak jól őrizve termi[6] – ezért leírtam mindent, amit e beszélgetésekből magam számára kamatoztathattam[7], s összeállítottam egy kisebbfajta gyűjteményt *De principatibus*[8] címmel, melyben – amennyire csak tudok – elmélyülök az ilyen témájú elmélkedésekben. Megvizsgálom, mi a fejedelemség, milyen fajtái vannak, hogyan alakulnak ki, hogyan maradnak fenn, és miért enyésznek el. Ha Ön valaha is kedvelte ilyesfajta szeszélyeimet, ez is bizonyára tetszésére lesz, egy fejedelem, különösen egy új fejedelem részéről pedig jó fogadtatásra találhat. Épp ezért a nagyméltóságú Giulianónak[9] ajánlom az iromány t. Philippo Casavecchia

---

6 Dante: *Paradicsom* V, 40-42, magyarul: Uő.: *Isteni színjáték*, ford. Babits Mihály, Budapest 2002, 408: Tárd föl elmédet, s zárd beléje el, mi / ajkamról árad: mert tudás gyümölcsét / a megértés csak jól őrizve termi.

7 E beszélgetések gyümölcse a végleges szövegformáját csak jóval később elnyerő Liviushoz írt *Beszélgetések*nek (Discorsi).

8 Figyeljünk fel a latin és a végleges olasz cím közötti különbségre: Machiavelli itt még *A fejedelemségekről* címmel utal a szövegre, míg az először 1532-ben kiadott végső változat *A fejedelem* (Il Principe) címet viseli!

9 Giuliano de'Medici (1479-1516), az 1513-as Medici-restauráció idején Firenze ura. Guiliano Lorenzo Medici (Il magnifico, 1449-1492) három fiának egyike, testvére Giovanni de'Medici X. Leó néven pápa (1513-1521). Machiavelli a *Fejedelmet* végül nem Giuliano de'Medicinek, hanem a harmadik testvér Piero de' Medici (1471-1503) fiának, azaz az ifjabb Lorenzo de'Medici-nek (1492-1519) ajánlja.

már látta, így tájékoztathatja Önt a benne foglaltakról és az egymással folytatott beszélgetéseinkről is, mialatt én az írást kibővítem és letisztázom még.

Tudom, tiszteletreméltó nagykövet úr, Ön azt szeretné, hogy hagyjam hátra ezt az életet, és menjek együtt élvezni az Önét. Mindenképpen így fogok tenni, ám bizonyos elintéznivalóim még itthon tartanak, melyekkel végezni úgy hat hétig eltart. Emellett némi bizonytalanságot ébreszt bennem, hogy ott vannak azok a Soderiniék[10], akiket kénytelen lennék meglátogatni, ha ott leszek. Így félek, hogy mikor visszatérek, s a lóról leszállva azt gondolom, otthon vagyok, a Bargiellóban[11] találom magam; mert bár ez az állam tekintélyes alapokon nyugszik, és nagy a biztonsága, mégiscsak új, s ennek okán gyanakvó. Nem hiányoznak az okoskodók se, akik csak, hogy kitűnjenek – mint Pagolo Bertini[12] –, ebédre hívnak másokat, aztán elvárják, hogy a fizetségről én gondoskodjam. Kérem, szabadítson meg hát e félelmemtől, s akkor a mondott időn belül ott leszek.

Sokat beszélgettem Filippóval erről a kis írásomról, hogy vajon jó lenne-e odaadnom Giulianónak vagy sem, és amennyiben hasznos odaadnom, vajon vigyem-e el magam neki, vagy inkább küldjem el. Ha nem adom oda, attól félek, még Giuliano se fogja olvasni, nemhogy mások, és ez az Ardinghelli e legutóbbi fáradozásomból magának szerez majd érdemet[13]. Arra pedig, hogy odaadjam, ama szükség kényszerít, hogy lassan pénzem véget ér, s nem tudnék soká élni anélkül, hogy a szegénységem miatt meg ne vessenek.[14] Aztán meg arra vágynék, hogy ezek a Medici urak végre igénybe vegyék a szolgálatomat, még ha egy kő tovagördítésével kellene is kezdenem; ha aztán mégsem sikerül jóindulatukat megszereznem, csak magamon siránkozhatok. Ha tehát elolvasnák a könyvecskét, láthatnák, hogy a 15 év alatt, melyet a kormányzás művészetének tanulmányozásával töltöttem, nem tétlenkedtem, és nem játszottam, és bizony bárki szívesen

---

10 Piero Soderini 1502 és 1512 között a firenzei köztársaság első embere, aki a Mediciek visszatértével Dalmáciáig menekül, majd X. Leó pártfogásának köszönhetően Rómában él 1522-ben bekövetkezett haláláig. Jellemző a kor ingatag politikai viszonyaira, hogy Machiavelli milyen tartózkodóan ír egykori legszorosabb munkatársáról, illetve annak családjáról. Soderini politikájával kapcsolatban lásd *Discorsi* 1,6 és 3,19!

11 Híres börtönépület Firenzében.

12 Ismeretlen személy, nem tudni mire céloz a szerző.

13 Piero Ardinghelli X. Leó pápa titkára. Úgy tűnik, Machiavelli attól tartott, hogy ha Giuliano Medici nem olvasná el írását, akkor Ardinghelli kisajátítaná annak gondolatait és mint sajátjait használná fel azokat.

14 Reminiszcencia Juvenalis 3.153 helyére: nil habet infelix paupertas durius in se / quam quod ridiculos homines facit. Magyarul: *Iuvenalis szatírái*, ford. Muraközy Gyula, Budapest 1964, 87: Nincs a szegénység bús átkában rettenetesebb, / mint hogy az embereket kinevetteti!

venne szolgálatába olyan valakit, aki mások költségén ennyi tapasztalatra szert tett. A hűségem felől senki semmilyen kétséget nem támaszthatna, mert mindig is betartottam a hűség parancsát, s nem most lesz, hogy megtanuljam, miként szegjem meg azt. Aki hűséges és jó volt 43 évig, amilyen idős most én vagyok, annak nem kell természetét megváltoztatnia; az én hűségemnek és jóságomnak pedig a szegénységem a tanúja. Szeretném tehát, hogy írja meg véleményét e dolgokat illetően. Ajánlom magamat. Legyen boldog.

1513. december 10. napján

Niccolò Machiavelli Firenzéből
(Sztupkai Benjámin fordítása)

219. levél
Niccoló Machiavelli levele Francesco Vettorinak
Firenze, 1514. január 5.

A tiszteletreméltó firenzei szónoknak, Francesco Vettori Úrnak, jótevőjének ajánlva tisztelettel

Nagyméltóságú Követ uram. Ha jól meggondoljuk, beláthatjuk, hogy nagyon is igaz a mondás, mely szerint az emberek a maguk bűneikkel szemben úgy tesznek, mintha vakok lennének, mások hibáit viszont éles szemmel kritizálják. Számos példát hozhatnék erre a görög, latin, zsidó vagy kaldeus hagyományból, de – ha az itthoni és korunkhoz közelebb álló esetek nem lennének elégségesek –, elmehetnénk egészen a Bölcsek, vagy János pap országáig[1], biz' ott is hasonló dolgokba botlanánk!

Márpedig én úgy vélem, ser Sano[2] igenis felkereshette volna Önt a két jubileum között, és hogy Filippo soha nem gondolta volna, hogy a mondott személy bármiféle kellemetlenséget okoz. Sőt, inkább úgy vélte volna, hogy Méltóságod örül látogatásának, s hogy egy követ számára megszokott az efféle dolog, hiszen végtelen számú komoly elfoglaltsága mellett, olykor szüksége lehet némi szórakozásra, pihenésre is. Szemében pedig ser Sano társasága ilyen alkalom volt. Bizonyára még dicsérte volna is mindenkinek körültekintését, s így döntése miatt az egekig magasztalta volna Önt. Másrészt, még ha ott lett volna Kegyelmednél Valenza egész bordélyháza is, Brancaccio[3] akkor sem tett volna semmi szemrehányást; sőt, emiatt többre tartotta volna Önt, mint ha Démoszthenésznél ékesebben szónokolt volna a pápa előtt!

S ha meg akart volna bizonyosodni érvelésem helyessége felől, a következőképpen kellett volna eljárnia: anélkül, hogy azok tudtak volna egymás kölcsönös figyelmeztetéseiről, Önnek úgy kellett volna tenni, mintha elhinné nekik, és megfogadná tanácsukat. Így ha komoly, megfontolt ember képét öltve bezárta volna ajtaját a szajhák előtt, ser Sanót pedig elkergette volna, négy nap sem telt volna belé, és Filippo máris kérdezgetni kezdte volna: – Mi van ser Sanóval? Mi

1 Machiavelli mindkét esetben egzotikus-utópikus keleti birodalmakra céloz: a Bölcsek országa esetében a kisded Krisztust felkereső három napkeleti bölcs országáról van szó, míg János pap országát a népi hiedelem egy utópikus keleti birodalomnak tartotta.
2 Közismert homoszexuális férfi.
3 Giuliano Brancacci, firenzei polgár, akinek homoszexuális csapongásairól értesülünk Machiavelli leveleiben. Lásd különösen a következő, 221. számú levelet!

történt, hogy nem jön felénk? Kár, hogy nem jön, úgy vélem, jóravaló férfiú; nem is értem, miféle dolgokat hordanak össze a népek; és persze abban is biztos vagyok, hogy ser Sano jól ismeri udvarunk szokásait, s hogy bizony igen hasznos a látogatása. El kellene küldetnie érte, nagykövet úr! – Mondanom sem kell, hogy Brancacciót mennyire rosszul érintette volna a hölgytársaság hiánya, és mennyire meglepte volna őt, de biztosan nem tette volna szóvá hátsóját a tűz felé tartva, ahogyan Filippo csinálta, hacsak nem zárt ajtók mögött, amikor kettesben maradt Önnel. És hogy jobban rávilágítsak Önnek a dologra, lelke eme puritán pillanatában ott termettem volna én, ki igazán ismerem a nőket, és társaságukat sem vetem meg, és miután gyorsan felmértem volna a dolgok ilyetén állását, nyomban így szóltam volna: – Nagykövet Úr, még a végén megbetegszik! Nincs semmi szórakozása, nincsenek itt sem ifjak, sem fehérszemélyek! Hát miféle elfuserált ház ez? –

Nagyrabecsült Nagykövet uram, csupa bolondokkal vagyunk körülvéve itt, s csak igen kevesen ismerik a világ dolgait, miként kevesen tudják azt is, hogy aki mindig mások tetszésére akar tenni, sosem tesz semmit, mert nincs két ember, kinek véleménye egyazon dologról azonos lenne. S ki tudja, hogy kit nappal bölcsnek mondanak, nem hiszik-e éjszaka bolondnak; vagy annak, kit egyszer megfontolt és jóravaló embernek ismertek, vajon szégyen helyett nem tisztességére válik-e mindaz, amit lelke felüdülésére és élete megvidámítására tesz, így ahelyett, hogy képmutatónak vagy nőcsábásznak tartanák, dicsérik, mily sokoldalú, társasági ember és igazi jó barát. Nem tudják, hogy csak a magáét adja, de nem veszi el a másét, így minden, amit tesz, olyan, mint a forrásban lévő must: kellemes íze átjárja a penészes hordót, miközben benne a penész semmi kárt nem okoz.

Ezért hát, nagyrabecsült Nagykövet Uram, ne tartson úgy ser Sano penészétől, sem mona Smeria mételyétől! Kövesse csak továbbra is a saját szokásait, és hagyja csak, hadd beszéljen Brancaccio, aki nem látja, hogy olyan, mint az ökörszem, ki kétségbeesett kiáltásaival elsőként lármázza fel a többi madarat, mégis, ha jön a bagoly, őt kapja el legelőbb. Filippónk pedig, mint a keselyű, aki, ha lakmározásra nem talál a közelben tetemet, száz mérföldet is képes repülni, hogy felkutasson magának egyet. És amint megtömte torkát, felrepül a fa tetejére, és onnan gúnyolódik a többi madáron, a sason, a héján, a sólymon, amelyek képesek fél évig is koplalni azért, hogy finom és különleges falatokon éljenek. Hagyja hát, hadd kiabáljon az egyik, és tömje begyét a másik, Ön meg csak törődjön a saját dolgával, és cselekedjék mindenben a belátása szerint.

Kelt Firenzében, 1514. január 5-én.

Niccoló Machiavelli

(Tekulics Judit fordítása)

221. levél
Niccolò Machiavelli levele Francesco Vettorinak
Firenze, 1514. február 4.

Nagyrabecsült firenzei Francesco Vettorinak, szentszéki nagykövetnek, az ő jótevőjének

Nagyrabecsült nagykövet. Tegnap tértem vissza a birtokomról és az Ön Paolója átadta a múlt hónap 23-án kelt levelét, melyet válaszképpen írt egyik, ki tudja, mikori levelemre, s melyet oly nagy örömmel fogadtam látva, mily kegyes volt Fortuna Önhöz, amikor is úgy intézte, hogy Filippo és Brancaccio Önnel egy lélekké lett két testben, pontosabban két lélekké egy testben. És amikor újra végiggondolom közös históriájukat, elejétől a végéig, bizony, ha el nem hagytam volna régi szokásomat, most beilleszthetném az új idők dolgainak meséi közé, s úgy vélem, érdemes lenne akár valamely fejedelemnek is elmesélni, mint olyan dolgot, mit ez évben hallottam. Szinte látom Brancacciót, amint alantról, egy a széken ücsörögve próbálja jobban szemügyre venni Gostanza orcáját, és ahogy minden szavával, mozdulatával, nevetésével, ajkának s szemének rándulásával, minden verejtékcseppjével csügg, sorvadozik és emésztődik Gostanza szavain, lihegésén, tekintetén és illatán, finom modorán és nőies vendégszeretetén.

Jobb kéz felé fordultam és láttam Casát, aki oly közel volt az ifjúhoz, hogy borotvált kobakjával az orcáik szinte összeértek.

Látom, ahogy gesztikulál, s hol az egyik, hol a másik oldalára kerül, majd olykor megrázza fejét a fiú csonka, szégyenlős válaszainak hallatán. Látom, ahogy beszél vele, egyszer mint apa, máskor mint tanító, majd a szerelmes szerepét játszva, s a szegény ifjú kétkedik, mi lesz a vége, miféle cél felé akarja vezetni őt; néha kétség fogja el tisztességét illetően, néha megbízik méltóságteljes lényében, néha meg tisztelet fogja el szépsége és érett külleme iránt. És látom Önt is, nagykövet uram, amint kedélyesen elvan az özveggyel és bátyjával, miközben egyik szemét az ifjún nyugosztja – természetesen a jobbat –, a másikat meg a leányon; s az egyik fülével az özvegy szavaira figyel, a másikkal pedig Casát és Brancacciót követi. Látom, ahogy általánosságban válaszol nekik, mindig az utolsó szavukat ismételve, mint Ekhó, majd hirtelen félbevágja az érveléseket és gyors, ujjnyi hosszú léptekkel odaszalad a tűzhöz, vesetájon némiképp meghajolva. És látom, hogy érkezésére Filippo, Brancaccio, az ifjú és a leány talpra ugranak, Ön pedig így szól: – Üljetek csak le, legyetek nyugodtan, ne mozduljatok, folytassátok beszélgetésteket –, majd némi családias és hatásos szertartás után mindenki leül,

Niccolò Machiavelli levele Francesco Vettorinak
Firenze, 1514. február 4.
***Különbség*, XII. évf. / 1. szám | 2012 május, 42-44.o.**

és újból belekezd valami kellemes beszélgetésbe. De főként látni vélem Filippót, amikor Piero del Bene[1] megérkezett; s ha festeni tudnék, akkor e képet küldeném el Önnek, mert szavakkal le nem tudom írni nyájas mozdulatai, ferde tekintetét, s lenéző pózát. Látom Önt az asztalnál, ahogy a kenyeret, a poharakat, az asztalt, és a háromlábú székeket rendezgeti, s ahogy mindenki örül, sőt úszik a boldogságban, hogy szinte túlcsordul a nagy boldogságáradat. Végül látom a szekér elé láncolt Jupitert, látom Önt szerelmesen, s ahogyan a zöld fába kapó tűz is erősebb, úgy az Önben gyúló szerelem is hatalmasabb, mert az akadályok miatt nehezebben adja meg megát a lángoknak. S most felkiálthatnék könnyen, mint Terentius: „*O coelum, o terram, o maria Neptuni*"[2]. Látom Önt, ahogy küzd belül, mert se nem egyeznek, se nem halnak együtt méltóság s szerelem[3], így hol hattyúvá akarna válni, hogy öléből tojással ajándékozza meg őt, hol arannyá, hogy a hölgy az erszényébe tehesse Önt, s hol ilyen állattá, hol olyanná, a lényeg, hogy Szerelmétől sose váljon el.

S mivel példám Önt rettegéssel tölti el, mert jól emlékszik, mit tett Ámor nyila velem, így kénytelen vagyok elmesélni, én hogyan lettem úrrá magamon. Bizony átadtam magam neki, hagytam, hadd tegyen velem, amit akar, követtem erdőkön, völgyeken, meredélyeken és réteken át, minthogy úgy találtam, minél jobban kínzom miatta magam, annál több bájjal igéz meg. Dobja le hát a nyerget, s húzza be a féket, hunyja le szemét, és mondja ezt: Tégy, amit akarsz, Ámor, vezess Te engem, mutass Te utat nekem, ha jól járok, dicsőségedet hirdetem, s átkozlak majd, ha elbukom: a szolgád vagyok, nem érsz el semmit gyötrésemmel, sőt, inkább vesztel, hisz önnön dolgaidat gyötröd bennem. Ilyen és hasonló szavakkal, melyek sziklákat volnának képesek megindítani, könnyen könyörületessé teheti, uram. Így hát éljen boldogan, ne rettenjen semmitől, fordítsa orcáját Fortuna felé, s kövesse a dolgokat, melyeket az ég, az idők és az emberek forgandósága tárnak Ön elé, és kétsége se legyen, hogy így minden kötelékkel szakítani tud, és felülkerekedik minden nehézségen. S ha netán szerenádot akarna adni, ajánlom magamat: megyek, s valamelyik szép találmányommal szerelemre indítom a hölgyet.

Ez lenne tehát a levelére a válaszom, mást nem tudok mondani Önnek. Hacsak nem szolgálhatok az elkövetkezendő bajok jövendöléseivel és híreivel, me-

---

1 Del Bene egy firenzei bankár volt Rómában.

2 Terentius: *Adelphi* 5, 3: Ó ég és föld, ó Neptunus tengere. Vö. Terentius: *Testvérek*, in: Terentius vígjátékai, ford. Kis Sándor, Budapest 1895, 401: Ég, föld, tengerek!

3 Vö. Ovidius: *Metamorphoses*, 2, 846-7, magyarul: Ovidius: *Átváltozások*, ford. Devecseri Gábor, Budapest 1964, 68: Nem fér össze nagyon, de nem is lakozik soha együtt / méltóság s szerelem.

lyeket, ha hazugságnak találja, megsemmisíti, ha meg igaznak, jóra fordítja Isten. Firenzei tartózkodásom során Donato del Corno és Riccia asszony[4] műhelyei közt osztom meg időmet, s igencsak úgy veszem, mindkettőjük idegeire megyek: az egyik műhely-hátráltatónak, a másik otthon-hátráltatónak nevez. Mindazonáltal egyiknek is és másiknak is szemében fontos tanácsadó vagyok, s hát olyannyira javamra szolgál ebbéli megbecsülésem, hogy Donato hagyta, tűzhelyénél hadd melegedjek, míg a másik néha futó csókot is enged. Azt hiszem, nem tart soká e kedvezés, mert mindkettőjüknek adtam bizonyos tanácsokat, melyeket sosem mérlegeltem igazán, olyannnyira, hogy nemrég, egy beszélgetés alkalmával Riccia asszony azt mondta nekem: – Ezek a bölcsek, ezek a bölcsek, nem tudom, hol bujkálnak, úgy tűnik, mindenki fordítva vesz mindent.

Nagyrabecsült nagykövet, láthatja, hová az ördögbe kerültem. Mégis szeretném megtartani az irányomban való jóindulatukat, mert jelenleg nincs egyéb lehetőségem. Ha viszont Ön, Filippo, vagy Brancaccio tudna valami mást, hálás lennék, ha megírnák nekem. Isten önnel.

1514. február 4. napján

Niccolò Machiavelli Firenzéből
(Sárközy Nikolett fordítása)

4 Firenzei kurtizán, akivel Machiavelli házasságon kívüli viszonyt folytatott. Machiavelli egy korábbi levelében utal egy bizonyos Riccio-ra (gazdag férfira), mint a fent említett Donato del Corno egyik szolgájára. Nem ismerünk közelebbi részleteket e személyes viszonyokról azon kívül, hogy Donato del Corno Machiavelli bizalmas barátjának számíthatott.

223. levél
Niccolò Machiavelli levele Francesco Vettorinak
Firenze, 1514. február 25.

Nagyrabecsült Francesco Vettorinak, Firenze szentszéki nagykövetének, az ő tisztelője

Róma

Nagyrabecsült nagykövet! Megérkezett a múlt heti levele, de mert az alább megírt történet igazát szándékomban állt jobban megismerni, válaszommal ez idáig késlekedtem. Az eset elbeszélése után illendően válaszolni fogok majd Méltóságod levelére is. Történt tehát, hogy ez a bájos dolog, azaz – hogy nevén nevezzük – ez a mulatságos *metamorfózis* megesett, mely méltó lenne arra, hogy lejegyezzék, s a régmúlt történetei között kapjon helyet. És mivel nem akarom, hogy bárki is panasszal éljen ellenem, rejtett parabola formájában fogom elmesélni azt.

Giuliano Brancacci, példának okáért nevezzük csak így, ki igen szeretett a bozótosba járni, pár napja, az elmúlt napok egyikének estéjén, miután elharangozták az Ave Mariát, látva, mily borús az ég, fúj a szél, és csepereg az eső – egyértelmű jelek, melyek jelzik, hogy várják a madarak –, hazament és felhúzott egy pár hatalmas csizmát, felvette a vadásztarisznyáját, megragadta lámpását, hóna alá csapta a kolompját és egy jobbfajta dróthálót. Végigment a Carraia hídon, majd a Canto de' Mozzi utcán, s így a Santa Trinitàhoz ért. Aztán kanyargott egy darabon a Santo Appostolo negyed sikátorai között, és mivel nem talált madarat, amely őrá várt volna, az Ön aranyverő mestere felé vette az irányt, majd a Guelf-köz alatt átvágott a piacon, és a Calimara Francescán át a Tetto de' Pisani alá ért, ahol miután alaposan végignézte az összes búvóhelyet, talált egy kis rigót, melyet a háló, a lámpás, és a kolomp segítségével meg is fogott legott, majd ügyes művészettel elcsalta egy szoros mélyére, közel a viskóhoz, hol Panzano lakozott, és miután kissé elszórakozott vele s igencsak nagy hajlamot talált benne, jól megcsókolgatta, majd kihúzta két faroktollát, és végül – ahogyan többen is beszélik – beletette hátulról a tarisznyájába.

De mert a vihar arra késztet, hogy kibújjak a fedél alól, és a parabola sem elég, nincs már szükségem e metaforára, álljon hát itt, ahogyan volt: ez a Brancaccio tudni akarta, kivel van dolga végtére, mire amaz azt felelte – legyen, mondjuk, a neve Michele –, hogy Consiglio Costi unokája. Erre azt mondta

Brancaccio: – Legyen ez jó ómen, egy tiszteletre méltó úr sarja vagy, és ha még okosnak is bizonyulsz, megtalálhatod a szerencsédet. Tudd meg, hogy én Filippo da Casavecchia vagyok, és van egy üzletem ezen és ezen a környéken, és mivel nincs most nálam pénz, vagy Te magad jössz el, vagy elküldesz valakit a boltomba holnap, hogy kifizesselek. – Amikor eljött a reggel, Michele, aki előbb lett rossz, mint ügyefogyott, elküldte egyik szolgáját a nyugtával, és tartozását kérte, kötelességére emlékeztetve Filippót. Mire Filippo komor arccal azt felelte: – Ki ez, s mit akar? Nekem nincs vele semmi dolgom; mondd meg neki, hogy jöjjön el maga hozzám. – Minek utána, hogy a szolga hazatért Micheléhez és elmesélte neki, mi történt, a legény csöppet sem lepődött meg, hanem fogta magát, és nagy bátran elment Filippóhoz, ahol is szemére vetette a tőle kapott jótéteményeket, majd azzal fejezte be, hogy ha Filippo nem volt tekintettel rá, mikor tőrbe csalta, hát ő se lesz tekintettel rá, hogy becsületébe gázoljon. De látta ám Filippo, hogy zavarban van a fiú, hát betessékelte üzletébe, és így szólt hozzá: – Michele, becsaptak téged; én tisztességtudó ember vagyok, és nem keveredek ilyen ostobaságokba; tehát jobb lenne megfejteni ezt az átverést, és jobb lenne, ha az, kinek örömet szereztél, megfizetne érte, mint hogy ezen az úton haladva bármi haszon nélkül beszennyezd hírnevem. Tégy hát, ahogy mondom: menj most haza, majd holnap gyere vissza hozzám, és akkor elmondom, mit gondoltam ki. Összezavarodva hazaindult a fiú, de mivel tudta, hogy visszatér, maradt türelemmel. A magára maradt Filippót a történet új fordulata meglehetősen felzaklatta, és mert megoldást nem tudott találni a dologra, gondolatai csak tajtékzottak, mint Pisánál a tenger, ha a délnyugati szél rést nyit rajta. Végül így szólt magában: „Ha nyugodt maradok, és fizetek Michelének, mondjuk, egy forintot, én leszek a pénzeszsákja. Adósává teszem magam, bevallom vétkemet, és ártatlan emberből bűnössé válok. Ha meg tagadok, ám a dolog nyitját fel nem fedem, olybá leszek, mint a gyerek, igazolnom kell magamat magam és mások előtt; s mindenki engem hibáztat majd. Végül, ha megpróbálom megtalálni az igazat, valaki másra hárítnám a bűn terhét, de lehet, hogy nem a megfelelő személyre: ezzel ellenséget szereznék magamnak, és felmentve sem lennék."

Ebben a nyugtalanságban hánykolódva, végül az utolsó megoldást választotta, mint a legkevésbé kellemetlent; és a szerencse vele volt, mert az első célponttal, akire gyanúja vetődött, fején találta a szöget, ugyanis úgy gondolta, hogy Brancaccio képes volna ilyen gaztett elkövetésére ellene, mivel – gondolta – elég alantas ember, és máskor is növesztett már dudort fejére, mikor megverette a Szolgákkal. Felbátorodván tehát e gondolattól, felkereste Alberto Lottit – megint csak nevezzük az egyszerűség kedvéért így –, és elmondta neki az esetet. Miután kifejtette véleményét róla, kérte, hogy hívassa magához Michelét, aki rokona, és hogy vizsgálja meg, kideríthetnék-e az ügyet. Alberto, mint tapasztalt és bölcs

férfi, úgy ítélte meg, hogy Filippónak jó szeme van, így őszintén felajánlotta szolgálatait. Elküldött Micheléért, s kikérdezte hosszasan, majd az alábbi következtetésre jutott: – Tedd a kezedet a szívedre, s mondd, ha hallanád beszélni azt, aki Filippónak mondta magát, fel tudnád-e ismerni hangjáról? – Mire a fiú azt felelte, hogy igen. Alberto ekkor fogta, s magával vitte a Santo Ilarióba, ahol – miként ismeretes volt számára –Brancaccio szállása volt. Mikor odaértek, hátultól közelébe férkőzött a férfinek, aki épp egy népes társaság körében ült nagyban mesélve. Ekkor Alberto úgy intézte, hogy a fiú annyira közel kerüljön, hogy hallja Brancacciót beszéd közben; így amikor az megfordult és meglátta, elváltozott arccal gyorsan távozott. Így mindenki számára világossá vált a helyzet. Filippo tisztázva lett, Brancaccio pedig becstelenné vált. Idén farsangkor Firenzében mást se lehetett hallani, mint hogy „Ki vagy: Brancaccio vagy Casa?" –; „*et fuit in toto notissima fabula coelo*"[1]. Úgy hiszem, hallhatta már más forrásból is az esetet, de én is el akartam mondani részletesen, mert úgy éreztem, ez a kötelességem.

Méltóságod levelére nincs mit mondanom, csak annyit, hogy kövesse a szerelmet és engedje bő gyeplőre azt, mert az az öröm, ami ma kijut, talán holnap már nem lesz; és ha valóban úgy áll a dolog, ahogy azt nekem megírta, úgy jobban irigylem Méltóságodat, mint az angolok királyát. Kérem hát, kövesse csillagát, és egy jottányi örömöt se hagyjon veszni a világ dolgai miatt, mert én hiszem, hittem, és hinni fogom örökké, hogy igaz az, amit Boccaccio mondott: jobb megtenni és megbánni, mint nem megtenni és azt bánni.[2]

1513. február 25. napján.

Niccolò Machiavelli Firenzéből
(Orbán Réka fordítása)

1 Ovidius, *Ars Amatoria* 2.561, magyarul uő.: *A szerelem művészete*, ford. Gáspár Endre, Bp. 2008, 82: „Ismeretes mese szól odafenn a magasban…"
2 Vö. Boccaccio: *Decameron,* 3. nap, 5. novella, magyarul: *Boccaccio művei*, ford. Révay József, Budapest 1964, 445.

261. levél
Niccolò Machiavelli levele Francesco Guicciardininek
Carpi, 1521. május 17.

Méltóságos Francesco Guicciardini jogdoktornak, Mutina és Regium tiszteletre méltó kormányzójának

Méltóságos és igen tisztelt uram.

Épp az illemhelyen voltam, amikor az Ön futára megérkezett, és a világ furcsaságain merengve azon töprengtem, milyen prédikátor kellene Firenzébe. El is képzeltem a magam módján, s bizony szeretném, ha olyan lenne, ahogyan nekem is tetszik, mert ebben – akárcsak más véleményem tekintetében – akaratomban rendíthetetlen vagyok. Mivel pedig lehetőségem szerint mindig is a köztársaság javát szolgáltam – ha nem tettekkel, hát szavakkal, s ha nem szavakkal, akkor legalább szándékaimban –, így ez ügyben sem szeretném cserbenhagyni most. Nagyon jól tudom, hogy miként sok más esetben, ezúttal sem egyezik a véleményem a firenzeiekével: ők olyan prédikátort szeretnének, aki azt tanítja, miként lehet eljutni a Paradicsomba, én viszont olyat akarok, aki az ördög házába vezető utat mutatja meg nekünk. Körültekintő, becsületes és őszinte férfit szeretnének, én meg azt akarom, bolondabb legyen, mint Ponzo, dörzsöltebb, mint fra Girolamo, és még Alberto testvérnél is képmutatóbb.[1] Fölöttébb üdvösnek találnám ugyanis – és méltónak korunk jóságához –, hogy mindaz, amit sok testvérben külön-külön megtapasztalhatunk, egyetlen személyben mutassa meg magát. Mert úgy hiszem, az egyedüli Paradicsomba vezető út, ha előbb megismerjük a Pokol útjait, hogy aztán azokat elkerülhessük. És azon felül azt is jól látjuk, mily hatalmas a tekintélye a gonosz embernek, ki a vallás köntöse alá rejti valódi önmagát, így könnyen felismerhetjük, mennyivel inkább tisztelnék a jót, aki Szent Ferenc nyomdokain járva nem színlelésben, hanem igazságban él. Mivel okoskodásom helyénvalónak tűnt, elhatároztam, hogy Rovaiót[2] viszem magammal a városba, tekintve, hogy – ha hasonlít bátyjaira és nővéreire – éppen ő a megfelelő ember. Örömmel venném, ha legközelebbi levelében megírná erről a véleményét.

---

1 Ponzo személye ismeretlen; fra Girolamo nem más, mint Savonarola; Alberto testvért Boccaccio *Decameron* 4. nap 2. novellájából ismerjük.

2 Il Rovaio, eredeti nevén Giovanni Gualberto. A szerzetes ragadványneve az északi szél firenzei megnevezéséből származott.

Niccolò Machiavelli levele Francesco Guicciardininek
Carpi, 1521. május 17.
***Különbség*, XII. évf. / 1. szám | 2012 május, 48-50.o.**

Egyébiránt csak tétlenül vesztegetem itt az időt: hozzá sem tudok kezdeni a feladatomhoz, amíg a testvérek meg nem választják a generálist és annak tanácsadóit. Unalmamban azon töröm a fejem, miként tudnám a viszály írmagjait elhinteni közöttük, hogy aztán itt, vagy máshol, de jól egymásnak ugorjanak, és ha értelmem cserben nem hagy, talán még sikerülhet is; ám ennek megvalósulását – azt hiszem – az Ön tanácsa és segítsége igen sokban megkönnyítené. Éppen ezért módfelett örülnék, ha mintegy kellemes séta álcája alatt eljönne hozzánk, vagy ha írna legalább, s ellátna néhány mesteri tanáccsal; ha ugyanis Ön, miként tette ma is, naponta csak egyszer postafutárt küldene, többszörösen jót tenne velem: egyrészt felvilágosítana eme ügy tekintetében, másrészt pedig a házbeliek így még nagyobb tisztelettel lennének irántam, látván, hogy csak úgy váltják egymást közöttünk az üzenetek. Ma is, mikor az íjász megérkezett, és a földig hajolva azt mondta, sürgős levelet hozott, a jelenlévők mindegyike oly nagy tisztelettel, s hévvel pattant fel egyszerre, hogy amaz ijedtségében szanaszét szórta mindenét. És később is nem egy közülük a hírek felől próbált faggatni szüntelen. Nekik, hogy még nagyobb becsben tartsanak, annyit mondtam, Trentóban épp a császárt várják, a svájciak új rendi gyűlést hívtak össze, és a francia király[3] szeretett volna elmenni, hogy személyesen beszéljen amaz királlyal, azonban tanácsadói ellenezték ezt. Süvegüket a kezükben szorongatva, tátva maradt szájjal hallgattak mindannyian, és most is, hogy a választ írom, körben állnak felettem, s látva, mily hosszúra nyúlik levelem, fölöttébb csodálkoznak, s úgy néznek rám, mint ki ihletett. Én pedig, hogy még inkább ámulatba ejtsem őket, olykor nagyokat sóhajtva megállítom tollamat, mire ők még jobban eltátják szájukat. Hát még, ha tudnák, mit írok, bizony még inkább elcsodálkoznának! Ön jól tudja: a szerzetes testvérek úgy tartják, ha valaki hitében rendíthetetlen, az ördögnek nincs többé hatalma felette. Éppen ezért nem félek, hogy ezek a testvérek képmutatás miatt ellátnák a bajomat, mert – úgy hiszem – magam is meglehetősen rendíthetetlen vagyok.

Ami pedig Carpi lakóinak hazudozását illeti, én versenyre akarok kelni velük. Jó ideje már, hogy kitűnőre doktoráltam belőle, s bizony nem is lenne szükségem Francesco Martelli segítségére! Már régóta nem azt mondom, amit hiszek, és sosem hiszem el azt, amit mondok, ha pedig olykor mégis rám jön, hogy az igazat szóljam, olyan sok hazugság közé rejtem, hogy ember legyen a talpán, aki kibogozza azt.

A püspöki kormányzóval nem beszéltem: mivel találtam szállást, feleslegesnek gondoltam. Igaz ugyan, hogy ma reggel a templomban megcsodálhattam őt egy ideig, miközben a festményeket nézegette. Külsejét kellemesnek ítéltem,

3 I. Ferenc francia király (1515-1547)

s olybá tűnt, az egész is híven tükrözi, mit a rész látványa üzen; így azt kell hinnem, olyan, amilyennek látszik, s ha ott lett volna velem az Ön ajánlólevele, bizony megragadtam volna az alkalmat, hogy szert tegyek egy vödörnyi szellemességre.[4] De nincs minden veszve, ezért igen csak várom, hogy a holnapi levelében küldjön néhány jó tanácsot az ügyeimet illetően. Ha lehetséges, ismét az íjászok közül küldjön valakit: ezúttal vágtatva és erősen verejtékezve érkezzen, hogy az ámulattól a jelenlévőknek még a lélegzete is elálljon. Ha megteszi, nagy tiszteletet hoz a fejemre, meg persze az íjászoknak sem árt a gyakorlatozás: ebben a tavaszi időben jót tesz nekik a lovaglás. Még sok másról is írhatnék kegyelmednek, de nem szeretném tovább fárasztani fantáziám, mert a lehető legfrissebbnek szeretném megőrizni holnapra. Az Ön jóindulatába ajánlom magam, éljen egészségben akarata szerint.

Kelt Carpiban, 1521. május 17. napján.

Kegyelmed őszinte tisztelője, Niccoló Machiavelli,
követ a ferences testvéreknél
(Hegyi Szilvia fordítása)

4 Machiavelli itt feltehetően Guicciardini előző levelére akart utalni, ahogyan a két másik megelőző bekezdésben is arra reflektáló témákat járt körül. Guicciardini ti. azt írta Machiavellinek, hogy ha meglátogatná a szóbanforgó püspöki kormányzót – akihez ajánlólevelet írt Machiavelli részére (erre találhatunk utalást a fenti sorokban) -, egy kellemes embert ismerhetne meg személyében, akitől ezer huncutságot tanulhatna. (a ford.)

264. levél
Niccolò Machiavelli levele Francesco Guicciardininek
Carpi, 1521. május 18.

Méltóságos Francesco Guicciardini etc. úrnak Mutinába

Mondhatom, az Ön fondorlata oly hatásos volt, hogy füstje egészen az égig hatolt, hiszen lihegve érkezett futára és a jókora nyalábnyi levél miatt nincs ember e házban és e környéken, akin ne lett volna úrrá az izgalom. És hogy ne tűnjek hálátlannak Gismondo[1] úrral szemben, a svájciakról és a királyról írt részeket neki is megmutattam. Igencsak jelentősnek találta a dolgot. Beszéltem még neki a császár[2] betegségéről, és azokról a birtokokról, amelyeket meg akart venni Franciaországban: tátva maradt a szája. Mégis azt hiszem, kétkedik, nem lett-e tréfa áldozata: gondolataiba merülve töpreng, és nem érti, hogy miért kell ilyen bibliányi hosszú leveleket küldözgetni erre az isten háta mögötti helyre, mely kihalt, mint az aráb sivatag, s hol nem élnek mások, csak szerzetesek. Továbbá pedig nem hinném, hogy valóban olyan rendkívüli férfinak tart, amilyennek kegyelmed leírt engemet, ugyanis napjaimat úgy töltöm itt, akárcsak otthon: alszom, olvasok, és csendes nyugalomban múlatom az időt. Azt hiszem, Gismondo úr már-már azt gondolja, hogy mi ketten az Ön mókázásának lettünk áldozatai. Ezért egyre csak puhatolózik, én pedig szűkszavúan és keresetlen egyszerűséggel válaszolok kérdéseire, a gyülekező viharfelhőkről beszélek neki, a fenyegető törökökről, vagy, hogy jó ötlet-e ilyen időkben keresztes háborút indítani, s más ehhez hasonló, közszájon forgó semmiségekkel traktálom. Azt hiszem, örökkévalóságnak tűnik számára a várakozás, mígnem a félreértések tisztázása végett végre szemtől szembe szót válthat Önnel, aki e „szerencsét” ölébe hullatta, hogy itt létemmel megbolygattam háza nyugalmát, és itthon tartom őt. Ugyanakkor azt hiszem, igencsak bízik abban, hogy a játék már nem tart soká, éppen ezért továbbra is jó képet vág hozzá, gazdag lakomákat rendez, én pedig mint a kiéhezett farkas, tömöm tele a bendőm, és ebédkor csak ennyit mondok, mikor eszem: – Ezzel ma két tallérnyit spóroltam –; és este, amikor asztalhoz ülök: – A mai vacsorával tán négyet is. – Mégis lekötelezettje vagyok Önnek és neki is, és ha valaha Firenzébe látogat, nagyvonalúan vendégül látom majd, és akkor Önnek alkalma nyílhat beszélni vele.

---

1 Gismondo Santi, Carpi városi kancelláriájának tagja.

2 V. Károly német-római császár (1519-1556).

Niccolò Machiavelli levele Francesco Guicciardininek
Carpi, 1521. május 18.
***Különbség*, XII. évf. / 1. szám | 2012 május, 51-52.o.**

Ez a szószegő Rovaio pedig csak vonakodik, és kitalált, hamis indokokkal próbálkozik: azt mondja, attól tart, nem fog tudni velem jönni, mert nem tudja, prédikációiban milyen irányelvekhez tartsa magát, és attól fél, hogy a végén még ő is – mint az Angyali pápa[3] – máglyán végezné. Arról is panaszkodik, hogy Firenzében az emberek nem értékelték erőfeszítéseit, s hogy hozott korábban egy törvényt, mikor a városban prédikált, melyben elrendelte, hogy a kéjnők sárga fátyolban járjanak az utcán. De a nővére megírta, hogy ennek ellenére azok úgy jártak-keltek, ahogy épp kedvük tartotta, s hogy úgy ringatták uszályukat, mint még soha. És bizony ő ezt mélységesen fájlalja. Én próbáltam megvigasztalni, mondván, ne is csodálkozzon ezen, hiszen köztudott, hogy a nagyvárosokban nem szokás kitartani a komoly szándékokban, s míg egyik nap így tesznek, a másik nap már amúgy. Példának hoztam fel erre Róma és Athén városát, mire végül megbékélt csendesen, és szinte már-már ígéretet tett nekem… – hogy végül hogyan alakulnak a dolgok, megírom majd egy másik levelemben.

Ma reggel az itteni szerzetesek új elöljárót választottak Soncino testvér személyében, aki mindenekelőtt ember, s csak aztán szerzetes, emberséges és jóravaló. Ma este meg kell jelennem a generális atya előtt, s bízom benne, hogy holnap elszabadulhatok – addig minden óra örökkévalósággal ér fel –, és végre Önnel tölthetek egy napot, ki éljen és uralkodjék az idők végezetéig.

1521. május 18. napján

Nicolaus Maclavellus
A Firenzei Köztársaság nagykövete a ferences testvéreknél
(Hegyi Szilvia fordítása)

3 Az angyali pápa a keresztény egyház ideális vezetőjének népszerű változata. Machiavelli Rovaio azon félelméről számol be, hogy még egy ilyen idealizált egyházi személyt is börtönbe küldenék a Firenze befolyásos klerikusai.

265. levél
Niccolò Machiavelli levele Francesco Guicciardininek
Carpi, 1521. május 19.

Méltóságos Francesco Guicciardini etc. úrnak

A kirelejzumát! Jobb óvatosnak lenni ezzel a Gismondóval, mert olyan fondorlatos, mint hét ördög! Azt hiszem, rájött, hogy tréfát akar űzni belőle, mert amikor az Ön futára megérkezett, csak annyit mondott: – Oh, itt valaminek lennie kell, hogy csak úgy váltják egymást a futárok. – Majd miután elolvasta levelét, hozzátette: – Azt hiszem, a kormányzó gúnyt űz belőlünk. – Erre úgy tettem, mint az albán, ki nem érti a dolgokat[1], és válaszképp csak annyit mondtam, hogy Firenzében hátra kellett hagynom némely Önt és engem illető ügyletet, ezért megkértem Méltóságodat, tájékoztasson, amikor odalenn, városunkban megtud valamit azzal kapcsolatban; és semmi más, mint ez lenne levelezésünk fő oka. Mégis már előre sajog a hátsóm, mert attól tartok, Gismondo egyszer csak seprűt ragad, hogy visszazavarjon a fogadóba. Éppen ezért arra kérem, hogy holnap tartson szünetet, nehogy a tréfánknak még rossz vége legyen, és nehogy elessek mindattól a testi jóléttől, amelyben ez idáig részem volt: a dús lakomáktól, a kényelmes ágyaktól és az ehhez hasonló úri dolgoktól, amelyekkel Gismondo úr három napja kényeztet.

Ma reggel neki láttam a *megosztási* küldetésemnek[2], egész nap ezzel foglalkoztam, s azt hiszem, holnap be tudom fejezni a munkát.

Ami pedig a prédikátorunkat illeti, nem hinném, hogy sikerrel járok, mert még mindig bizonytalankodik. A generális atya azt állítja, hogy már elígérkezett másokhoz, úgy tűnik hát, szégyenteljes módon e tekintetben dolgavégezetlen kell visszatérnem Firenzébe. Igencsak bánt a dolog, mert fogalmam sincs, hogyan kerüljek Francesco Vettori és Filippo Strozzi[3] szeme elé, akik külön is megkértek levélben, hogy tegyek meg minden tőlem telhetőt az ügy érdekében, mert a nagyböjti időszakban szeretnének valami, épülésüket szolgáló lelki táplálékban részesülni. Méltán mondják majd, hogy minden dolgot egyféleképpen teljesítek, hisz ezen a télen is, amikor Giovan Francesco Ridolfi[4] villájában eltöltöttem

---

1 Vö. Burchiello (Domenico di Giovanni, 1404-1449): Sonnet 1.73 (La violente casa).
2 Machiavelli arra kapott megbízatást, hogy érje el a ferences rend megosztását, és jöjjön létre egy önálló toszkán rendtartomány.
3 Filippo Strozzi (1489-1538), nagy befolyással rendelkező firenzei bankár.
4 Giovanfrancesco di Ridolfo (1475–1533), egy Mediciekhez hű firenzei szenátor.

Niccolò Machiavelli levele Francesco Guicciardininek
Carpi, 1521. május 19.
***Különbség*, XII. évf. / 1. szám | 2012 május, 53-54.o.**

velük egy szombat estét, azzal bíztak meg, hogy kerítsek nekik papot a másnapi szentmiséhez. Bizony Ön is tudja, miként estek a dolgok végül: mikor már megebédeltek, akkor jött a szerencsétlen pap, így minden, amit ettek, felfordult bennük, és engem okoltak érte. Ha tehát most ezzel az új megbízatással felszítom a már kialvóban lévő tüzet, képzelheti, milyen dühös képet vágnak az urak. Ezért is számítok Önre, hogy pár sort írna nekik, és – amennyire lehet – megpróbálna felmenteni az ügyben.

Ami a facipősök[5] *Történetét* és köztársaságát illeti, nem hinném, hogy az itt eltöltött néhány nap elfecsérelt idő lett volna: sokat megtudtam berendezkedésükről, rendjeikről, amelyekben több jót is találtam, és azt hiszem, az itt szerzett ismereteket egyszer még hasznosítani tudom, különösképpen a hasonlatok terén, mint például, ha a csendről akarnék szólani, csak ennyit kell mondanom: – Nyugodtabbak, mint a barátok evés közben –. De sok más ehhez hasonló tapasztalatot is készpénzre válthatok, melyre ez alatt a rövid idő alatt sikerült szert tennem, mit körükben töltöttem.

1521. május 19. napján

Az Ön Niccolò Machiavellije
(Hegyi Szilvia fordítása)

5 Értsd: a barátok.

Eugene Garver:
Machiavelli és a gyakorlati okosság története[1]
Bevezetés

A gyakorlati okosság mint időtlen probléma

Machiavelli nemcsak azért szolgálhat hasznos kiindulópontul a gyakorlati okosság feltérképezéséhez, mert helyzete fordulópont a történelemben, illetve gondolkodása kurrens etikai és politikai előítéleteink kialakulásának kulcsfontosságú lépcsőfokát jelenti, hanem azért is, mert ő teszi lehetővé először számunkra azt, hogy a gyakorlati okosságot és a gyakorlati autonómiát inkább ambivalens, semmint enthuziaszta módon közelítsük meg. Akárhogy is alakuljon a gyakorlati okosság története, az nem imitálhatja az észnek a babona felett aratott győzelmét, mely oly magától értetődő a tudományos gondolkodás történetei számára. A gyakorlati okosság vizsgálatának, hogy mi is az voltaképpen, és hogy milyen fejlődést mutat, nyitva kell hagynia azt a kérdést, hogy vajon azt, amit gyakorlati okosságként teszünk láthatóvá, jó dolognak kell-e felfognunk.

Annak egyik oka, hogy könyvem a gyakorlati okosság történetének olyan tárgyalásához járul hozzá, melynek kivitelezésére mindeddig nem vállalkoztak, nem más, mint hogy nem biztos, hogy a gyakorlati okosságnak egyáltalán van-e története. Sőt, az a tény, hogy Arisztotelész *fronesis*-fogalmát a mai angol nyelvben mint „gyakorlati ész"-t *(practical reason)* vagy mint „gyakorlati okosság"-ot *(prudence)* adjuk vissza, elégséges alapot nyújt arra, hogy meghökkentőnek tartsuk a gyakorlati okosság történetének eszméjét. E hezitálás oka nem abban rejlik, hogy a gyakorlati okosság – épp ellenkezőleg – valamiféle örök eszme volna a teljes történeti fejlődésen túl, hanem abban, hogy nem egy olyan fenoménről van szó, amely elégséges identitással rendelkezne akár ahhoz, hogy legyen, akár ahhoz, hogy ne legyen története. Miközben a gyakorlati okosság felismerésének bizonyos problémái kifejezetten modern jellegűek, addig Szókratész védőbeszéde az *Apológia*ban paradigmatikusnak tekinthető azon mélyebb problémák szempontjából, melyek a gyakorlati okosság identitására vonatkozó kételyeket eredményezik. Amikor Szókratész az őt ért vádak – az új istenek tiszteletének, a

1 A fordítás az alábbi kiadás alapján készült: Eugene Garver: *Machiavelli and the History of Prudence*. University of Wisconsin Press, 1987, 6-22. Terjedelmi okok miatt a részlethez tartozó bőséges jegyzetapparátusból csak a fordítók által legfontosabbnak tartott jegyzeteket közöljük.

gyengébb ügy erősebbként való beállításának és mindezeknek az ifjúság körében történő tanítása vádjával – szemben védelmezi önmagát, akkor alternatív módon vet számot saját karrierjével és hírnevével, amennyiben egész életét betöltő integritását hangsúlyozza, mondván, hogy ő mindig ugyanaz (*Apológia* 33a). Jellemének integritása engedte meg számára, sőt követelte meg tőle azt, hogy ellenálljon a változó politikai vagy intellektuális divatok előtt való főhajtásnak. Másfelől azonban éppen az marad rejtve, hogy miben is áll ez az identitás, hogy voltaképpen ki is *volt* Szókratész. Szókratészt nem lehet beazonosítani a közkézen forgó eszközök egyikével sem: nem rendelkezik különös hivatással vagy magántulajdonnal, feleségét és gyermekeit kiküldi a tárgyalóteremből, nehogy befolyásolják az ítéletet; politikai flexibilitásáról tesz tanúbizonyságot azáltal, hogy mind a demokratákat, mind az oligarchákat haragra lobbantja. Szókratész állandósága és integritása, és különösképpen az időkön átívelő folytonos egzisztenciája nem lokalizálható közkézen forgó eszközökkel. Vajon identitásának kezdetét születésére kellene datálnunk, a jóslat kihirdetésére vagy valamely köztes eseményre, mely a jóslat attribúciójához vezetett? Vajon karrierje véget ér halálával?

Arisztotelész beszámolója szerint Szókratész újdonsága abban állt, hogy lehozta a filozófiát az égből az emberek közösségeibe. Az *Apológia* általam adott rövid összefoglalása azonban azt sugallja, hogy Szókratész valamivel többet tett az érvelés ezen új tárgyának puszta bevezetésénél, mégpedig annak megmutatásával, hogy ezen új tárgy új gondolkodásmódot is igényelt, hogy a gyakorlati okosság egy sajátosan csakis rá jellemző sztenderdekkel rendelkező gondolkodásmód, melyek nem szükségszerűen azonosak az égi dolgokkal kapcsolatos gondolkodásmód sztenderdjeivel. A jó gyakorlati életvezetés problémája, ahogy az különösen a jó technikai performanciával és a jó elméleti megértéssel szemben áll, nem más, mint annak belátása, hogy a jellem állandósága miként lehet konzisztens a körülményekhez való időnként megkövetelt alkalmazkodóképességgel. A gyakorlati okosság problémája – és remélem sikerül megmutatnom, hogy ez legalább annyira Machiavelli problémája is, mint amennyire Szókratészé – az autonómia, az integritás és a jellem jelentése egy olyan képesség keretein belül, melynek elsődleges erőssége a körülményekre való válaszadás: az ilyen gyakorlati okosságot nem lehet egykönnyen megkülönböztetni a szofista leleményességtől.

Szókratész retorikai ellenfeleinek ugyanezzel a problémával kellett szembenézniük a maguk módján, mégpedig az eme kérdéssel való konfrontáció formájában: Hogyan képes egy szónok előadását arra alapozni, amit hallgatósága már hisz, és mégis meggyőzni őket arról, hogy azt tegyék, amit *ő* akar, és nem azt, amit már akarnak? Machiavelli problémafelvetésének kulcsfogalmaival: hogyan uralkodik az uralkodó, ha hatalmának forrása az emberekben van? Hogyan kont-

rollálhatja az embereket anélkül, hogy meggyengítené őket, hogyan helyezheti biztonságát a kezükbe anélkül, hogy függővé váljon tőlük? (Amint a következő fejezetben megmutatom, Machiavelli zsarnokai pontosan azon uralkodók, akik csakis alattvalóik gyengítése árán képesek fenntartani uralmukat.) Az érvelés előrehaladtával meg fogom mutatni, hogy nem csupán retorikai probléma az, amivel Machiavelli szembenéz az uralkodó és az uralkodásnak alávetett viszonyának a szónok és a hallgatóság viszonyára vonatkozó analógiája által, hanem annak alapvető etikai problémája, hogy hogyan lehet fenntartani az egyén integritását a szerencse szerint állandóan ingadozó körülményeknek való kitettség közben, melynek során különféle jellemekre és tehetségekre van szükségünk Platón filozófiai kutyáihoz hasonlóan, akik üdvözlik a barátokat és ellenszenvesek az ellenségekkel szemben. Úgy tűnik, hogy mind a retorikai, mind a gyakorlati hatékonyság esetében a siker ára önmagunk elvesztése. (Egy alább részletesen kifejtésre kerülő *toposzt* megelőlegezve úgy fogalmazhatunk, hogy az a fejedelem, akinek jelleme állandóan összhangban van az idő változásaival, és akinek cselekedetei következésképp mindig sikeresek, egyáltalán nem is rendelkezik semmiféle jellemmel.) Pontosan ebben az értelemben válik a sikeres szónok és színész hasonlóvá tárgyához, amikor oligarchákat győz meg azáltal, hogy úgy hangzik mint egy oligarcha, és amikor demokratákat győz meg az ellenkező értelemben beszélve. (Úgy tűnik, hogy Szókratésznek ezzel szemben olyan jelleme van, mely soha nincs összhangban az időkkel.) A *Prótagoras*ban Hippokratész úgy akar tanulni a szofistáktól, hogy eközben ne váljon maga is szofistává; ezzel analóg módon hogyan tanulhat az új fejedelem Machiavellitől anélkül, hogy ne válna maga is olyanná, mint ő, és hogyan taníthatja Machiavelli a fejedelmet anélkül, hogy ő maga ne válna hízelgővé? Ennélfogva a gyakorlati okosság időtlen problémáinak egyike annak körvonalazása, hogy hogyan különböztessük meg azt a szofisztikáról azáltal, hogy a körülményekre vonatkozó virtuóz alkalmazkodó-készséget [adaptibility] elválasztjuk a szofisztikus alkalmazkodástól [accomodation].

(Ehhez egy politikai probléma kapcsolódik, melyet csak az utolsó két fejezetben tárgyalok. Az *Apológia* problémája egyfelől Szókratész identitásának kérdése az alkalmazkodó-készség tekintetében; másfelől, ami vádlóit sokkal közvetlenebbül érinti, az univerzalitás problémája: azaz létezhet-e olyan emberek közössége, akik úgy élnek, mint Szókratész? A gyakorlati intelligenciának egy közösségen belül elfoglalt helye mint politikai probléma párhuzamos azzal az etikai problémával, hogy az individuum hogyan érhet el sikereket anélkül, hogy behódolna a körülményeknek: hogyan tudja egy szakértő – legyen az ügyvéd, katona, vagy pap – anélkül szolgálni az embereket, hogy uralma alá hajtaná őket? Fent megjegyeztem, hogy Descartes tudományos magyarázata probléma nélkül univerzalizálható volt: ha mindenki követi módszerét, akkor mindenki azonos

véleményen lesz. Az, hogy Machiavelli követői alkothatnak-e közösséget, éppúgy kérdéses, mint hogy Szókratész kérdezősködésen és szegénységen alapuló életvitele alapul szolgálhat-e egy közösség számára. Az a tény, hogy a módszer által meghatározott jellemen kívül egyébbel nem rendelkezik, Descartes követője számára erényként tűnik fel, de ez egy olyan erény, amelyet egyetlen Machiavelli-követő, vagy gyakorlati okosságra törekvő ember sem engedhet meg magának.)

Ha figyelembe vesszük azt a többértelműséget és a közvetlen konnotációk azon hiányát, melyet a gyakorlati okosság vagy a gyakorlati ész fogalmának csengése vált ki a modern fülben, akkor Machiavelli nemcsak azért nyújt jóval hasznosabb kiindulópontot számunkra a gyakorlati okosság tanulmányozásához Arisztotelésznél, Szókratésznál és a szofistáknál, mert olyan történeti helyzetben van, mely fordulópontot jelent a gyakorlati ész fejlődésében, hanem azért is, mert a gyakorlati okosság gazdag koncepcióját egy olyan szituációban mutatta be, melyet nagymértékű gyakorlati meghatározatlanság jellemez. E szituáció párhuzamos azzal a szélsőségesen meghatározatlan intellektuális szituációval, mellyel ma szembesülünk a gyakorlati okosság megértésére tett kísérleteink során (továbbá az elmélet és gyakorlat viszonya a gyakorlati okosság vizsgálatának egyik legproblematikusabb aspektusa). Machiavelli reflektív megfontolásai arra vonatkozóan, hogy hogyan kellene cselekedni egy ily mértékig meghatározatlan világban, annak modelljét kínálják fel, hogy hogyan tehetünk szert egyáltalán bármiféle biztos tudásra a gyakorlati észről és a gyakorlati okosságról egy olyan világban, melyben az ilyen dolgokhoz való hozzáférésünk oly kérdéses, mint amilyen.[2]

A Machiavelli diszkurzív problémái és hallgatóságának gyakorlati problémái közötti párhuzam arra mutat rá, hogy Machiavelli csak akkor képes pontosan definiálni a gyakorlati okosságot, és hogy különösen csak akkor képes kiemelni azt a machiavellizmussal gyakorta azonosított pusztán szofisztikus leleményesség kontextusából, ha képes azon mód megfogalmazására, ahogy az új fejedelem megvalósíthatja a stabilitást, mely stabilitás jól kivehetően különbözik a pusztán pillanatnyi sikerességtől. A gyakorlati szempontból okos cselekedet csakis és kizárólag akkor definiálható, ha célja – az önmaga kedvéért végzett cselekedet Arisztotelésznél, a stabilitás Machiavellinél – definiálható, ha van valamifé-

2 Bernstein, Richard: *Beyond Objectivism and Relativism*. University of Pennsylvania Press, 1983, 230.: „Amikor Arisztotelész annak tisztázására törekedett, hogy mit ért a *fronesis* és a *fronimos* kifejezések alatt, akkor ő még Periklész élő emlékezetére mint egy olyan individuuméra hivatkozhatott, aki rendelkezett az arra vonatkozó megkülönböztetés képességével, hogy mi a jó önmaga és mi a jó a *polis* számára. Azonban napjainkban, amikor olyan párbeszédre alapuló közösség-típusok konkrét példáit keressük, melyekben felvirágozhat a gyakorlati racionalitás, sokkal nagyobb nehézségekkel kell szembenéznünk."

le mértéke, mely más, mint a sikeresség időtartama. Ha Machiavelli nótorius virtù-koncepciója csak úgy definiálható, mint ami sikerességhez vezetett, akkor senki sem volna képes megérteni azt mielőtt már túl késő lenne annak gyakorlati használatához (ezen praktikus hatástalanság teoretikus ekvivalense az, hogy a virtù semmi más, mint bárminek a neve, ami sikerhez vezet). Ha a stabilitás az instabilitás vagy a visszaélés egyszerű antitézise, akkor a stabilitás gyakorlatban megvalósíthatatlan cél Machiavelli világában: A stabilitást Machiavellinek sokkal inkább az instabilitás permanens lehetőségével konfrontálódó képességgé kell kovácsolnia, semmint az attól való meneküléssé.[3] *A* probléma a gyakorlati okossággal kapcsolatban Machiavelli számára pontosan az, hogy valamivel többé tegye azt a szofisztikus leleményességnél és az opportunizmusnál. Úgy tűnik, hogy ő és korának cselekvői arra kényszerültek, hogy vagy a kinyilatkoztatott etika ideológiáját (a vallás persze nem mindig és mindenhol olyan intézmény, melynek előírásai kizárják a gyakorlati okosságot, azonban Machiavelli szemében épp ilyen), vagy a kizárólagosan privát előny keresésének korrupt alternatíváját válasszák. A cselekedet mindkét esetben pusztán instrumentális az előre meghatározott célok vonatkozásában, és pusztán csak abban különböznek egymástól, hogy vajon a szóban forgó célok nyilvánosan szentesítettek-e; a gyakorlati okosság egyik jellegzetessége, hogy legalább néhány cselekedet öncél.

---

3 J. G. A. Pocock: *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton University Press, 1975, 166-167.: „Machiavelli pusztán azzal a lépéssel, hogy a virtù-t innovatív erőként definiálja, a morális többértelműség terepére érkezik. E képesség nem pusztán csak az, amivel az emberek szerencséjüket egy legitimitásától megfosztott világban kontrollálják; hanem az is, amivel világukat megújítják és ezzel meg is fosztják azt legitimitásától, […] valamint ezen túl az, ami legitimitással ruház fel egy olyan világot, mely soha nem ismert ilyet. Így egyetlen konstans szemantikai asszociációként az marad meg, mely a virtù és az innováció között áll fenn. Az utóbbit inkább valamiféle aktivitásként, semmint valamely kivitelezett tényként gondoljuk el, míg a virtù mindenekelőtt az, ami által az individuum kiválónak minősül az innováció kontextusában és az innovátor szerepkörét illetően. Minthogy az innováció folyton etikai problémákat vet fel, a virtù kifejezés ezen használata nem tagadja meg az etikával történő asszociációját, ám e szót a célból alkalmazza, hogy definiálja azon szituációkat, melyekben az etikai problémák felmerülnek." – E 'konstans szemantikai asszociáció' azt is jelenti, hogy nem leszünk képesek a gyakorlati okosság történetét felvázolni a 'gyakorlati okosság' kifejezés és fordításai történetének felvázolásával, hanem szemügyre kell vennünk a gyakorlati intelligencia használatainak változatosságát és ezeknek a jellemhez kapcsolódását Machiavellinél. A *virtù*, a *prudenza* és az ehhez kapcsolódó terminusok kifinomult elemzését Machiavellinél lásd Paul Renucci: *Machiavel et la volonté de puissance*. Revue des Études Italiennes 24 (1978), 146-163.

Velem ellentétben Machiavelli nem tekintette feladatának a gyakorlati okosság definiálását. Ehelyett, anélkül, hogy a tanítása tárgyául szolgáló aktivitás természetét kifejezetten meghatározná, arra tesz kísérletet, hogy megtanítsa azt, direkt módon a *Fejedelem*ben, és indirekt módon – a megértéséhez szükséges források bemutatásával és más diszkurzív cselekedetek által, melyeket később megvizsgálunk – a *Beszélgetések Titus Livius első tíz könyvéről*-ben. Nem csak tanítja a gyakorlati okosságot, vagy – hogy e ponton kissé óvatosabban fogalmazzunk – nemcsak olyan szövegeket hoz létre, melyek a tanítás aktusának formáját öltik magukra, hanem be is mutatja azon gyakorlati szempontból okos cselekedeteket, melyeket el akar plántálni azáltal, hogy az írást és az olvasást gyakorlati szempontból okos cselekedetekként állítja be. Machiavelli oly módon korlátozza a tanítás aktusát, hogy a gyakorlati okosság válik annak eredményévé. Minthogy a múlt egyetlen nagy tettére sem vagyunk képesek rámutatni úgy, mint a gyakorlati okosság minden kétértelműségtől mentes esetére, így Machiavelli saját argumentumának a gyakorlati okosság modelljévé kell válnia. Ezáltal a gyakorlati okosság úgy kerül meghatározásra, mint amihez Machiavelli argumentatív aktivitása vezet.

Természetesen nem akarom azt állítani, hogy a *Fejedelem* és a *Beszélgetések* olvasása szükségszerűen maga után vonja a gyakorlati okosság megértését. Machiavelli saját tanításának aktusát olyan keretek közé szoríthatja, hogy az a gyakorlati okossághoz vezessen, azonban nem képes azt meghatározni, hogy szövegeit hogyan olvassák oly módon, hogy közben ne legyen lerombolva a gyakorlati okosság lehetősége. Az olvasás egyedüli módon garantáltnak vehető hatásai olyanok, melyeket Machiavelli nem kívánna célul kitűzni, ugyanis ezek épp azon autonómia megsértései, melyet a védelmébe akart venni. Ennélfogva az írással kapcsolatos stratégiai problémája gyakorlati és deliberatív jellegű, és annak körvonalazására vonatkozik, hogy a gyakorlati okosság előmozdítására irányuló vállalkozásnak milyen része áll saját hatalmában; e probléma megoldása a gyakorlati okosság olyan aktusa, mely utánzásra méltó. (Abban az esetben, ha az olvasásnak és az írásnak a gyakorlati okosság szerinti cselekedetekként való általam tárgyalt beállítása túl metaforikusnak hangzik, a hatalomnak a szerző és az olvasó közötti felosztása a legfontosabb irodalmi példaként szolgálhat. A későbbiek során még részletesen vissza fogok térni a gyakorlati szempontból okos olvasás és írás valamint más gyakorlati szempontból okos nonverbális cselekedetek közötti kapcsolatra.) Következésképp a gyakorlati okosság Machiavellin keresztül történő megértését illető problémánk arra kényszerít bennünket, hogy szövegeire ne úgy tekintsünk, mint új gyakorlati igazságokról szóló jó hírek proklamációjára, hanem mint a nyilvános kommunikáció aktusaira.

Ha mindezen nehézségek, melyek a gyakorlati okosság Machiavelli szövegeinek olvasásán keresztül történő megértésében jelentkeznek, még nem volnának elegendőek, rá kell mutatnom egy további nehézségre. A gyakorlati okosság definiálásának van egy speciális problémája, mellyel nem számolunk más dolgok definíciója esetében, még más erények vagy politikai képességek meghatározásakor sem. Bármely korban, amikor az emberek nagyobb biztonsággal beszélhettek a gyakorlati okosságról, annak legfeltűnőbb ismertetőjegye a változó körülményekre vonatkozó érzékenysége. A körülmények hatókörében jelentkező azon eltolódásoknak, melyekre a gyakorlati okosságnak relevánsként kell mutatkoznia, változásokat kell előidézniük a gyakorlati okosság alapvető jelentésében is. Azon képesség-típusoknak, melyek ahhoz szükségesek, hogy képesek legyünk a körülményekre érzékeny módon gondolkodni és cselekedni, maguknak is meg kell változniuk a körülmények megváltozásával. Ezen érzékenység két problémát generál. Először is tudatában kell lennünk azon tényállásnak, hogy fennáll annak lehetősége, hogy a gyakorlati okosság ma meghatározhatatlan és lehetetlen, minthogy lehetetlen egy ilyen flexibilitás. Sőt, a helyzet még rosszabb: ha a szóban forgó érzékenység lehetséges is napjainkban, ám akkor sem mint erény, sem mint a jellem sajátossága nem lehetséges, hanem ehelyett talán úgy, mint a tudományos tudás valamiféle 'skill'-je vagy alkalmazása. Ám a gyakorlati okosság eltolódó koncepcióinak az eltolódó körülményekkel való megfelelése nem jelenti azt, hogy a gyakorlati okosságnak meg kellene változnia a körülményekben beálló minden változással együtt, máskülönben a körülményekre való válaszadás teljesen passzív módjává kellene válnia. (Még egyszer, megelőlegezve azon határok egyikét, melyekbe Machiavelli érvelése ütközik: a válaszadó-képesség szóban forgó szélsőséges értelmezése úgy hangzik, mint amire Machiavelli gondol a *Fejedelem* 25. fejezetében, amikor azt állítja, hogy az a valaki, aki *per impossibile* képes volna cselekvési módját a szerencse minden változásával egyidejűleg megváltoztatni, sohasem veszítene. Ha a szerencse kedvezéseiben jelentkező minden eltolódás megváltoztatja a személy jellemét, akkor semmiféle jellemmel nem rendelkezne többé; cselekedetei eredményesek lennének, miközben megszűnnének cselekedeteknek lenni és válaszokká válni. A passzivitás e fajtája bizonyára nem azonosítható legközelebbi szomszédjával, a célok amorális opportunizmusával és az instrumentalitás szofista leleményességével, melyeket oly gyakran tulajdonítanak Machiavellinek.) Mindazonáltal a gyakorlati okosságnak meg kell változnia a körülmények azon *hatókörének* megváltozásával, melyre képesnek kell lennie választ adni. Ezért annak, amit Arisztotelész ért a gyakorlati okosság alatt, különböznie kell attól, amit Machiavelli ért alatta, és mindkettőnek különböznie kell bármitől, amit a gyakorlati okosság a 18. században jelenthetett vagy ma jelenthet. Ugyanúgy körben forgó, mint

ahogy túlzó volna azt állítani, hogy a gyakorlati okosság definiálása maga is a gyakorlati okosság problémája, azonban az itt felmerülő nehézségek, különösen az aktív flexibilitásé a változó körülmények fényében, legalábbis párhuzamosak azon nehézségekkel, melyek a gyakorlati szempontból okos cselekedet sajátjai. Minimális célkitűzésként fel kell tennünk azt a kérdést, hogy ha Machiavelli bármilyen mértékben is képes bármit megmutatni a gyakorlati okossággal kapcsolatban, akkor az egyáltalában releváns-e azon nehézségekre nézvést, melyekbe mi a gyakorlati okosság megértésekor ütközünk.

A Machiavelli-féle gyakorlati okosság

A gyakorlati okosság problémája mindig a kontinuitás és a flexibilitás problémája. Ha a gyakorlati okosságnak van története, akkor meg kell tudnunk mutatni, hogy Machiavellinek a gyakorlati okosságra vonatkozó problémafelvetése menynyiben különbözik más lehetőségektől. E problémafelvetés két jelentős szempontból is specifikus variációja a kontinuitás és az adaptáció témájának. Egyfelől a praktikus kontextus a nyilvánvaló instabilitás kontextusa, melyben igen nehéz helyet találni a stabilitásnak, ahol a reflektálatlan tradicionális stabilitás partizánjai csak méginkább megnehezítik önmaguk dolgát, és ahol valószínűleg csak az opportunizmus lehet sikeres. (Bármit is gondol valaki Arisztotelész *Nikomakhoszi etikájának* gyakorlati intenciójáról, azt biztosan nem az az ítélet motiválta, hogy a kortárs reflektálatlan moralitás eredménytelen.) Másfelől, az intellektuális oldalon, jóllehet nem beszélhetünk az értékek átértékeléséről, és ebben az értelemben választásunk nem irányul inkább a célokra az eszközök helyett – nem azt állítjuk, hogy néhány ember szerint x egy jó dolog, ám x aktuálisan rossz – mégis kérdések merülnek fel mind az alapvető értékek kompatibilitását, mind az alapvető értékek gyakorlati sikerrel kapcsolatos relevanciáját illetően. Míg a cselekvés során a tudás minden gyakorlati okosság szerinti használatának – mint azt meg fogom mutatni – magába kell foglalnia a retorikát bizonyos mértékben, azok a gyakorlati és intellektuális problémák, melyekkel Machiavelli szembe néz, olyan jelentőséget kényszerítenek ki a retorika számára, mellyel az nem mindig rendelkezik. Machiavelli problémája a hatástalan rigiditás nélküli gyakorlati stabilitás megtalálása, és ezzel egyidejűleg egy olyan intellektuális flexibilitás megalapozása, amely nem válik amoralitássá. A virtù nem az arisztoteliánus fronesis vagy bármely más arisztoteliánus erény, és a stabilitás, amelyet Machiavelli keres, nem az a kontinuitás, mely az önmagukért kivitelezett cselekvések jellemzője, tehát nem az a kontinuitás, melyet Arisztotelész olyan tetteknek tulajdonít, me-

lyek nem limitáltak térben és időben (ami azonban nem azt jelenti, hogy örök, időn kívüli cselekvések, hanem azt, hogy meghatározatlanok, ahogy Arisztotelész fogalmaz, egy „honnan" és egy „hová" által). A virtù koncepciója a gyakorlati okosság kifejlesztésének ezen aspektusaira van kihegyezve és különösen hasznossá teszi Machiavelli szövegeit az általánosabb értelemben vett gyakorlati okosság elsajátításához.

Arisztotelész a gyakorlati okosságot az *Etika* 6. könyvében a tudománnyal és a művészeti megértéssel szemben helyezte el, azaz két olyan racionalitás-típussal szemben, melyek taníthatóak. Az ott található kontraszt-pár annak a polemikus párnak a konstruktív változata, mely polémiát az *Etika* és a többi gyakorlati írása során kell folytatnia, miközben Platónnal és a szofistákkal szemben érvel. Vissza kell utasítania a gyakorlati okosság bölcsességgel való helyettesítésének platóni megoldását annak azon konzekvenciájával együtt, hogy a gyakorlatot a teóriára redukáljuk, amely lehetővé teszi számunkra azt, hogy oly módokon cselekedjünk helyesen, melyek a pillanat kísértései és a szerencse forgandósága fölé emelnek minket. Az elemzésünkben majd fontos szerepet játszó kifejezésekkel úgy fogalmazhatunk, hogy Platón így arra törekszik, hogy a jellem állapotát valamiféle intellektuális erénnyel helyettesítse. Ugyanakkor Arisztotelész a gyakorlati okosság szofisták általi leleményességre való redukciója ellen érvel, mely a jellem etikai állapotát technikává fokozná le. E redukció állandó veszélyt jelent magára Machiavellire nézvést is, és sokkal kényszerítőbb fenyegetést jelenít meg számára annál a platonikus veszélynél, hogy a stabilitást a tevékenységen kívüli feltétellé tegye. Arisztotelész eljárása, hogy a gyakorlati okosságot a művészettel és a tudománnyal szembeállítva szigetelje el, valamint a gyakorlati okosság mai egyáltalában vett megragadásában jelentkező még akutabb nehézségek, azt sugallják, hogy a gyakorlati okosság formálisabb tárgyalására lenne szükség, amely segítene pontosabban felállítani Machiavellinek a gyakorlati okosságra vonatkozó problémáját, szemben a kérdés általánosabb formájával. Röviden azt javaslom, hogy tekintsük a gyakorlati okosságot szabályok és esetek, előírások és példák közti következtetési kapcsolatként. A retorika Arisztotelész számára a dialektika ellenpontja és a politika része is, hasonlóképp a gyakorlati okosságról adott magyarázatom – melynek retorikával való kapcsolata lesz az egyik témám – kezdetben azt logikai vagy dialektikus fenoménként tárgyalja, mely az eset és a szabály közti specifikus relációként identifikálódik, majd azt követően megmutatom, hogy az elv és a szabály e viszonyulásmódja milyen etikai és politikai következményekkel bír.

A gyakorlati okosság félúton van az elvek etikája, melyben az elvek egyértelműen diktálják a cselekvést – *Fiat justitia, ruat coelum* –, és a következmények etikája közt, melyben minden a sikeres eredményen múlik. Az a kijelentés, hogy a gyakorlati okosság az elvek etikája s a következmények egy etikája között félúton található, a gyakorlati okosságot valami nehézkes és módszer nélküli kompromisszumnak tünteti fel az elvek és a következmények közt, melyben a felek néha kölcsönösen korlátozzák egymást. E kompromisszum nélkülöz minden elvet, szabályt vagy rendszert, következésképp a gyakorlati okosság gyakran elvész a kevésbé finom elemzésekben: mivel sok jó dolog van, és nem lehet mindet birtokolni, a legjobb taktika bizonyára az, ha néhány örömöt elhagyunk a kötelesség kedvéért, és ha nem válunk sem aszketikussá sem farizeussá, de felismerjük azt, hogy a kötelességeket általában, habár nem univerzálisan kellene figyelembe venni. Csábító arra gondolni, hogy nem lehetséges átfogó metateória, amely egyaránt szubszumálja az elveket és a következményeket, és ily módon a gyakorlati okosság bármely elmélete, de még annak bármiféle leírása is inherensen inkoherens projekt.

Nem nehéz artikulálni az elvek vagy a következmények etikáját, jóllehet korántsem lehet ilyen könnyű konzisztensen ezeket követve élni. Azonban, még ha lehet is valaki okos a gyakorlatban, egyáltalán nem világos, hogy képes-e elveket megfogalmazni a gyakorlati szempontból okos tett számára, vagy hogy képes-e bármilyen szisztematikus leírást adni arról, hogy mi a gyakorlati okosság. Jelen vizsgálat problémája nem az, hogy vajon az emberek képesek-e olyan döntéseket hozni és olyan életet élni, amelyek kompromisszumot kötnek az elvek és a következmények között, hanem az, hogy találhatóak-e *elvek* félúton elvek és következmények között. Miközben úgy tűnik, hogy a machiavelliánus projektek könnyebben tetten érhetőek racionális diskurzus során, mint a cselekvés más területén, ezalatt úgy tűnik, hogy a gyakorlati okosságot könnyebb kivitelezni, mint megmagyarázni. Az a tény, hogy a gyakorlati észt nehéz rendszeres módon kifejteni, talán annak köszönhető, hogy a gyakorlati ész oly szorosan tapad a konkrét tapasztalathoz vagy cselekvéshez, és így könnyebb kivitelezni, mint számot adni róla. A szokás és a tapasztalat akkumulációjaként felfogott ezen gyakorlati okosság instabil, mert formátlan állapota sebezhetővé teszi az érveléssel szemben, és így elkerülhetetlen a praktikus ész módszere felé ható irányultság. Ha vannak a gyakorlati okosságra tartozó szabályok és módszerek, ha a gyakorlati okosság lehet módszeres és nem csak alkalomszerű választás valamint a tapasztalat dolga, akkor legalábbis nehéz lesz az ilyen szabályok felismerése, mivel ezek

szükségképpen másképpen működnek, mint azok a jóval ismerősebb szabályok, melyek a tudományos gondolkodásban, a racionalitás és a módszer szokásos kezdeti reprezentációjában kerülnek alkalmazásra.

A módszerről szóló kurrens vitákban gyakran megkülönböztetik az algoritmikát és a heurisztikát, mely megkülönböztetés megfelel az elvek etikája és a következmények etikája közti különbségnek: az algoritmusok megbízhatóan, mindig és biztosan korrekt eredményre vezetnek, ha szorgalmasan követik, a heurisztikus módszerek váltakozó minőségű produktumokat eredményeznek, olykor egyáltalán semmit sem, olykor pedig olyan válaszokat, melyek helyességét más módszerrel kell majd megítélni. Egy heurisztikus módszer értéke teljesen a sikeren múlik – ha működik, nincs értelme annak, hogy túl szigorúan rákérdezzünk arra, hogy hogyan működik, máskülönben abban a helyzetben találjuk magunkat, hogy azt tesszük, amit Susan Sontag a „trükkök növekvő értékére vonatkozó reménykedő találgatásának" nevez – miközben az algoritmikus módszer maga bizonyítja eredményeinek sikerét (érvényes következtetés esetén az igazság folyik a premisszákból a konklúzióra: ha *r* érvényesen következik *p*-ből és *q*-ból, és *p* és *q* garantált, akkor *r*-nek igaznak kell lennie; semmi esetre sem kell ellenőrizni más eszközökkel, hogy *r* tényszerűen igaz). Egy algoritmikus szabály gyakorlati analogonja egy olyan morális elv, mely nem ismer kivételt: egy tett azért helyes, mert jó és igaz elvből következik, és így az elv biztosítja a tett helyességét. Mind a tudományos, mind a morális algoritmikus szabály esetében az eredmény helyessége a helyes elvek öröksége. A tudományos kontextusokban, mikor az emberek felismerik, hogy nem minden hajtható végre ilyen módszerekkel, gyakran fordulnak a módszer egy alternatív koncepciójához, mely nem kínál ugyan ilyen garanciákat, de esetleg elvezet olyan dolgok felfedezéséhez vagy invenciójához, melyek később verifikálhatóak algoritmikus módszerekkel, amennyiben az szükséges. A heurisztikus eljárásoknál, akár a tudományokban, akár az etikában, az eredmény érvényesíti a módszert, semmint más eljárásmódok. A helyesség megöröklése helyett, a heurisztikus eredmények megállnak vagy elbuknak önmagukban: az 'self-made' emberek esete azokkal szemben, akik örökölték állapotukat.

Azzal kezdtem, hogy Machiavelli helye a gyakorlati okosság történetében párhuzamba állítható Descartes-éval a teoretikus ész történetében. Mindkettő különböző fordulatot jelenít meg az autonómia felé. Az ész új típusa, melyet Descartes hirdet – és teszi ezt olyan sikeresen, hogy az ész és a módszer címét gyakran együtt bitorolja – algoritmikus: minthogy adottak a biztos kiindulópontok és a megbízható módszer, olyan eredményre jutnunk, amely bizonyos

és vitán felül áll. Descartes algoritmikus módszerét Bruns úgy jellemezte, hogy rámutatott arra, hogy Descartes-nál

„a vita átadja a helyét a kalkulációnak … A rendszer minden típusú autonómiát kompromittál, még Istenét is. Aligha lehet elhibázni a következő pontot, ami az, hogy Descartes konstrukciójában Isten, a világ teremtésekor nem kötelezhető arra, hogy beszéljen. Nem mondja: 'Legyen világosság'. De még akkor is, ha mondta, semmilyen fény nincs, ami világítana. A rendszerek inkább algoritmikusak semmint logocentrikusak ... Descartes Istene végül is *csak egy terminus, amire a rendszernek volt szüksége*, létezése épp ezért bizonyítható, és felejthető is el oly könnyen."[4] (A teljesség kedvéért, ha Machiavelli a gyakorlati okosság módszereinek képviselője, és Descartes az algoritmikusé, a heurisztika hasonló reprezentánsa Ramus lenne, akinek univerzális logikája bármely különös tárgyról alkotott tudást helyettesít.)

Vannak alkalmazható szabályok a gyakorlati okosság területén, de ezek se nem algoritmikusak, se nem heurisztikusak. A gyakorlati okosság által kínált szabályok és stratégiák nem nyújtanak olyan garanciát, mely összevethető volna az algoritmika által nyújtottéval: néhány problémára alkalmazhatom őket megfelelően vagy helyesen és úgy találhatom, hogy elfogadhatatlan eredményre vezetnek vagy éppen vakvágányra. Lehet, hogy a gyakorlati okosság szabálya Machiavelli tanácsát követve zsoldosok helyett inkább saját katonaságra hagyatkozni, de senki, Machiavellit is ideértve, nem állítaná, hogy a saját katonaságra támaszkodás garantálja a győzelmet. Mégis, ebben az esetben, a gyakorlati okosság szabályának van egy kategorikus, algoritmikus korrolláriuma: a más seregére hagyatkozás garantálja a hibát, bár nem lehet meghatározni előre, hogy milyen típusú ez a hiba. Az ilyen kapcsolatok a szabályok típusai között általánosak, és gyakran előfordul, hogy az algoritmikus 'tévedések' hasznos szabályok a gyakorlati okosságra tartozó vagy heurisztikus gondolkodásban: a következmény affirmálása bizonyára a legáltalánosabb módszerek közé tartozik valamely ok felfedezését illetően (*Beszélgetések* 1, 19): „Aki Numa példáját követi, annak a hatalma az idők változásától, a szerencse forgandóságától függ, de aki Romulus útján jár, és hozzá hasonlóan él a bölcsességgel és a harc fegyverével, az mindenképpen uralmon marad, hacsak szívós túlerő meg nem dönti hatalmát."[5] A gyakorlati okosság módszereinek használata együtt jár azzal, hogy nincs garancia arra, hogy az eredmény helyes lesz, mert, ahogy a retorika tradicionálisan bármely kérdés mindkét oldala mellett érvelt, a praktikus ész bármikor ellentétes eredményekre vezethet.

---

4 Bruns, Gerald: *Intentions.* New Haven, Yales University Press, 1982, 94.

5 Beszélgetések Titus Livius első tíz könyvéről, ford. Lontay László, in: *Machiavelli összes művei*. Budapest, 1978, 1. kötet, 147.

Ha ellentétes eredményekre vezethet, egyiket sem garantálhatja.[6] Az algoritmika eliminálja a vitát azáltal, hogy szigorúan rögzíti az anyagot, melyen a módszer működhet: ennek szélsőséges megvalósulásakor Descartes a bejövő adatokat a kételkedés magában álló eseményére fogja korlátozni, de még ha el is tekintünk ettől, az algoritmika akkor is sokkal szűkebb feltételeket szab a bejövő adatok számára, mint a dialektikus vagy a retorikai módszerek.[7] Ahol Descartes az algoritmikus módszereket azáltal jellemzi, hogy ha két ember nem ért egyet, akkor az egyikük biztosan nem követte az értelmét vezető szabályokat (és a másik nem érti az igazságot kellőképpen ahhoz, hogy kijavítsa a másik hibáját), ott két ember érvelhet a gyakorlati okosság alapján, anélkül, hogy eredményeik egyeznének.

A gyakorlati okosság módszerei és szabályai nem is heurisztikusak. A fő érv amellett, hogy talán mégis azok, az nem más, mint hogy a heurisztika gyakran az egyetlen lehetséges alternatívaként kerül elgondolásra az algoritmikához képest. Hasonlóképpen, a gyakorlati okosságot a konzekvenciák etikájára redukáljuk akkor, ha úgy tűnik, hogy ez az elvek etikájának egyedüli alternatívája.[8] Amikor

6 David Perkins *Reasoning as Imagination* (In: Interchange 16, 1985, 14-26, ott 21.) című tanulmányában a formális és informális érvelés típusait az algoritmikus és prudenciális módszer általam bevezetett megkülönböztetésével párhuzamosan állítja szembe egymással. A különbségek között megjegyzi, hogy „a jó informális érveknek majdnem mindig az ügy mindkét oldalát meg kell szólítaniuk; egy jó, konzisztens axiómákat feltételező formális érv ezt soha sem teszi, mert a mindkét oldal mellett szóló formális érvek nyílt inkonzisztenciához vezetnének."

7 Emiatt állapít meg Perkins további ellentéteket: „Az informális érvek magukba foglalhatnak bármely olyan váratlan forrásból származó adatot, melyek tiltottak a formális érvek számára, melyek csak az adott [típusú adatokkal] dolgozhatnak […] A jó informális érveknek általában szükségük van arra, hogy biztosítsák azokat, a formális érvek szigorú dedukciója szükségtelenné teszi ezt. […] Egy informális argumentum tipikus módon az érvelés sok fonalát igényli, mivel egy érvmenet sem megbízható önmagában; a formális argumentumnak csak egy érvvezetésre van szüksége, mely megoldja a kérdést." (Perkins, uo.) […] Vö. Burns: *Intentions*, 74.: „A világra matematikai módon tekinteni nem más, mint úgy tekinteni rá problematikusan, melyben megoldhatatlannak (azaz szisztematikus asszimilációval szemben rezisztensnek) lenni egyenlő az elgondolhatatlanként létezéssel, sőt talán a misztikus vagy misztifikációval és megtévesztéssel teli létezéssel. Azonban a módszer egy olyan összeesküvés, melynek célja a megoldhatatlan redukciója vagy megfejtése, valamint a vele kapcsolatos kételyeink univerzumának feloldása. […] Egy rendszer majdhogynem definíciójából következően már eleve nem tartalmaz semmiféle titkot, mivel semmi olyat nem enged meg, amelytől eltekintünk.

8 Kahn, Victoria: *Rhetoric, Prudence and Scepticism*. Ithaca, Cornell University Press, 1985, 51.: „Miközben az akarat volt az a fakultás, mely képessé tette az embert arra, hogy szabadon válaszoljon a mindennapi élet kontingens eseményeire, maga is a kontingencia forrásának bizonyult […] Az akadémiai és pürrhóni szkepticizmus argumentumaihoz

ezeket az egyedüli kizárólagos alternatívákként fogják fel, akkor a „gyakorlati okosság" nem egy erény; az elvek szemszögéből u u ugyanis a gyakorlati okosság engedmény egy olyan világnak, melyben a moralitás igényei nem kötelezőek, míg a következmények etikája felől a gyakorlati okosság a konzervativizmus egy formája, azaz fogadás valakinek az esélyeire, akárcsak abban a stratégiában amely John Rawls szerint fundamentális a racionalitásra nézvést: „a vezérelv, hogy a racionális egyénnek mindig úgy kell cselekednie, hogy soha ne kelljen önmagát okolnia, bárhogy is alakulnak a dolgok."[9] A heurisztikában egy eljárás egyedüli igazolása az, hogy működik: az eredmény érvényesíti a módszert, semmint hogy a módszer érvényesítené az eredményt, mint az algoritmikában. Bernard Williams Gauguin alakját használja ilyen cselekvés konstruálásához: „Ilyen helyzetben az egyetlen, ami a választását igazolja, a siker maga. Ha elbukik [...], akkor a rossz dolgot cselekedte meg, nem csak közhelyes értelemben, hanem abban az értelemben is, hogy azon körülmények között a rossz dolgot cselekedve semmi alapja nincs arra, hogy azt gondolja, igazolt volt cselekedete, ahogy azt megtette. Ha sikerrel jár, van alapja ezt gondolni."[10] A prudencia szabályának egy nem politikai kontextusban megjelenő rövid példájaként vegyük figyelembe azt a következtetési módot, amely azon alapszik, amit Hume az „analógia szabályának" nevez, miszerint „hasonló hatásoknak hasonló okai vannak". Mivel a világ alapvetően egy gépezet, csak még jobb, és mivel az emberek és csakis az emberek készítenek gépeket, ugyanezen szabály értelmében következik az, hogy a világ teremtőjének olyannak kell lennie, mint egy embernek, csak még jobbnak. A szabály nem minősülhet algoritmusnak, mivel nem garantálja az eredményt: A német forradalmat egy katonai vereség okozta, ha hasonló hatásoknak hasonló okai vannak, következtethetünk-e érvényesen arra, hogy az amerikai forradalmat szintén egy katonai vereség okozta? De ez a szabály nem is heurisztikus: a 'dizájn'-ból merített argumentumok esetében azt feltételezzük, hogy az érv feladata a konklúzió

---

hasonlóan az akarat fogalma kettéosztottnak bizonyult a humanista tradíció keretein belül is, mely *in utramque partem* funkcionált." A szkepticizmus meg van osztva, ugyanis az algoritmikus bizonyosság hiánya vagy teret nyit a cselekedet számára és a gyakorlati okosság opportunizmusát biztosítja, vagy megszünteti a jobb és a rosszabb minden olyan kritériumát, mely kívül esik a sikerességen, és végül még a siker meghatározásának bármely eszközét is. Az a feltételezés, hogy az elvek és a konzekvenciák egymást kizáró és a lehetőségeket teljesen kimerítő alternatívák, elősegíti az arra vonatkozó retorikai vitát, hogy vajon az-e a jó szónok, aki az igazságot mondja, vagy az, aki megnyeri az ügyet. Vö. pl. Quintilianus: *Institutiones*, 2.14.5-2, 2.15.38, 2.17.23.

9 John Rawls: A Theory of Justice. Cambrige, Harvard University Press 1971, 422-423.

10 Williams, Bernard: *Moral Luck*. Cambridge University Press, 1981, 23.

támogatása és nem csak egy olyan eredmény felfedése, amit majd más alapokon igazolhatunk. Ez kulcsa az ilyesfajta szabály alkalmazásának a teológiában.

A Hume-i maxima – miszerint a hasonló okoknak hasonló hatásaik vannak – korlátozott verziói eredményesen alkalmazhatóak algoritmikus szabályokként a természettudományok gondosan meghatározott területein. Szókratész *Védőbeszéd*beli maximájának – miszerint vizsgálódás nélküli életet nem érdemes élni – melyet jóllehet gyakran olvasnak az elvek etikájaként, hasonlóképpen szüksége van arra, hogy a körülményekre tekintettel minősítsék és alkalmazzák azt, mivel a reflexió nem szabadít fel automatikusan és a diszkurzív eszközök tárházának gazdagsága nem automatikusan erősít meg. (Szókratész ezért tagadta meg úgynevezett követőit a Védőbeszédben azon okból kifolyólag, mert azok azt gondolták, hogy a szabály jelentése egyértelmű és így az ő vizsgálódó életét könnyű utánozni.) Ha a gyakorlati okosságot szabályaként értelmezzük, Szókratész állhatatossága és flexibilitása sokkal ingatagabb vívmánnyá válik. Az a gyakorlati ítélet, mely a gyakorlati okosság és a jó cselekvés közti kapcsolatra vonatkozik, lesz tárgya az utolsó fejezetemnek.

Az elvek szerinti cselekvés garantálja a tettek helyességét az elvek etikájában; az eredmények sikeres megvalósítása igazolja a tettek helyességét a következmények etikájában. Ám mi biztosítja a gyakorlati okosság alapján kivitelezett tett helyességét? Ha sem az elvek, sem a következmények nem, akkor mi biztosítja azt? A válasz az, hogy semmi nem igazolja, hogy egy gyakorlati okosság alapján kivitelezett tett korrekt, az ilyen tett helyessége és sikere mindig nyitott a vita és a gyakorlati hiba általi cáfolat számára. A gyakorlati okosság talaján álló érvelés olyan konklúziókat kínál, amelyek állandóan nyitottak további tettek előtt, ezért az ilyen érvelés mindig egy gyenge típusú érvelésként fog megjelenni a teoretikus ész standardjaival összehasonlítva, frusztráló időpocsékolásként a nehézfejű politikusok és a tudomány-centrikus felfogású technokraták számára. Az érvelés módszereként a gyakorlati okosság megismétli a biztonság Machiavelli által adott új jelentését, a gyakorlati okosság módszereinek helyes használata nem sebezhetetlen, legyőzhetetlen eredményt produkál, hanem a gondolkodót pozícionálja további érvelésre. Mind az algoritmikus, mind a heurisztikus gondolkodás sokkal egyszerűbbnek látja a morális és politikai döntéseket mint a gyakorlati okosság érveléseit. Mindig megítélés kérdése, hogy vajon ez egy egészséges egyszerűsítés vagy túlegyszerűsítés, hogy vajon az ideológia vagy az opportunizmus egyszerűsítései nem rejtett premisszák alkalmazásából és nem szabályaik alkalma-

zásának rejtett eszközeiből származnak-e, beleértve ebbe a gyakorlati észhasználat alanyának rejtett specifikációját.[11]

---

11 Miután Pierce megpróbálja a tudományos érvelést az algoritmikusból átfordítani a heurisztikus sztenderdekre, kritika alá veszi azon morális rendszereket, melyek inkább az algoritmikus, semmint a gyakorlati okosságra jellemző módszereken alapulnak. Lásd pl. Pierce: *Collected Papers*, ed. by Charles Hartshorne and Paul Weiss, Cambridge, 1931-1960, 1.61, 26.: „A morális és vallásos érvelés egyik legkárosabb hatása a tudományra abban áll, hogy azon megkülönböztetések, melyekhez mindkettő mint alapvetőekhez ragaszkodik, kettős megkülönböztetések; valamint azon közös tendenciájukban, hogy ignoráljanak minden olyan megkülönböztetést, mely nem kettős és különösen a kontinuitás koncepcióját. A vallás csak szenteket és az elkárhozottakat ismer, és nem mutat készséget annak elismerésére, hogy van harmadik sors is. A moralitás kitart amellett, hogy egy mozgatórugó vagy jó, vagy rossz. Az a tény, hogy a közöttük tátongó szakadék át van hidalva, és hogy a legtöbb mozgatórugó valahol e híd közepének közelében helyezkedik el, éppenséggel ellentétes bármely olyan morális rendszer tanításával, mely valaha is az emberek szívében és lelkiismeretében élt. […] Nem szükséges, hogy túlságosan mélyen beleássuk magunkat majdhogynem bármely olyan filozófiai munkába, melyet teológiai képzettségű ember írt, annak belátásához, hogy milyen reménytelenül próbálkoznak az ilyen elmék azzal, hogy a kontinuitást tárgyalják. Ám nem túlzás azt állítani, hogy a kontinuitás a tudomány vezető fogalma." Ezek Machiavellire való alkalmazásához vö. O'Neill, John: 'Sociology as a Skin Trade'. *Essays towards a Reflexive Sociology*, New York, 1972, 109.: „Machiavelli azért bonyolult gondolkodó, mert az erény [virtue] azon kétértelműségét kényszeríti ránk, melytől az önjelölt humanisták oly gyakran visszariadnak, miközben az elveken alapuló történelmet preferálják az emberek történelmével szemben. Montaigne-nél, Machiavellinél és Marxnál másfelől egy közös erőfeszítés figyelhető meg arra vonatkozóan, hogy a történelem és a politika természetét azon határok között vegyék fontolóra, melyeket az emberek állítanak fel önmaguk számára. Ez azt jelenti, hogy az emberi cselekedet mindig valamivel többet és valamivel kevesebbet ér el, mint amit előzetesen kitűzött, ám a politikai embernek mégis vállalnia kell a következményeket. Távol attól, hogy fatális hasadásként jelentkezne a cselekvés természetében, épp ezen esszenciális többértelműség biztosítja azt, hogy az emberi cselekedetek sem nem vakon ösztökéltek, sem nem isteni módon hatékonyak. Ugyanakkor a politikai cselekvés többértelműsége nem igazolja a politikai meggyőződés vagy hitelesség hiányát. Ugyanis pontosan az igazság és az igazságosság azon metamorfózisa vezeti be a többértelműséget a politikai cselekvésbe, melyet ezeknek a gyakorlatba való átültetésekor tapasztalunk, amikor is semmi sem garantálja abszolút módon azt, hogy e projektet nem éri támadás, nem lesz szabotálva és aláásva. Röviden fogalmazva ez nem más, mint a politikai ártatlanság tagadása már a szabadság születésekor." Ahogy Richard Burke arra rámutatott, a retorikai politikában „a pluralizmust mint normálist fogadjuk el, miközben a másik két modellben bizonyos tendencia jelentkezik a monolitikus struktúra irányába, akár az értékekébe, akár a hatalomba." ('Politics as Rhetoric', in: *Ethics 93*, 1982, 25-55, ott 48. o.); az általa idézett példák Platón és Hobbes.

A gyakorlati okossággal szemben a másik két módszer nagyon sok közös vonással rendelkezik, ezért is váltakozhat alkalmazásuk oly zökkenőmentesen a természettudományok területén. (A gyakorlati ész területén zökkenőmentes felcserélhetőségüknek mélyebb dimenziója van, mely alább kerül feltárásra.) Mind az algoritmikus és a heurisztikus módszer esetében, mind az elvek etikája és a következmények etikája esetében rés nyílik a szabály megértése és alkalmazása között, adott a végtelen regresszus, vagyis a szabályok alkalmazására vonatkozó szabályok ebből következő lehetősége, mely végtelen regresszust némi módszeren kívüli ügyesség vagy tehetség tölt ki. A szabályok adottak, talán megfelelőek, talán nem, talán jól lettek felhasználva, talán visszaéltek velük, de azoknak a tényezőknek egyike sincs hatással magukra a szabályokra. A szabály jelentése és az, amire vonatkozik, különböznek, és így az alkalmazásukról folyó viták nem érintik magukat a szabályokat. Ennélfogva a kategorikus szabályoknak algoritmikusaknak kell maradniuk, a gyilkossággal szembeni rendelkezés nem enged meg kivételt, sem vitát, és annak érdekében, hogy egy ilyen szabály mindig érvényes legyen, meg kell találni mindazon kihívások semlegesítésének módját, melyek az alkalmazás függvényeivé teszik ezeket, és megkérdőjelezik önmagában fennálló szabály-mivoltukat. Mivel a heurisztikus szabályok akkor a leghasznosabbak, mikor leginkább tudatlanok vagyunk a tárgyat illetően, az ilyen szükségszerűségből erényt kovácsolnak, és így ezen szabályoknak szintén szükségük van egy hézagra a szabály megértése és aközött, amire az vonatkozik. Sem az algoritmikában, sem a heurisztikában nem találunk megítélést: az algoritmikában azért, mivel a módszer egész értelme a gyakorlati okosság szükségletének eliminálása (Bacon szavaival, annyit tenni, mint eltüntetni a tehetségek közötti különbségeket)[12] az eredmények mechanikus biztosítása révén. A heurisztikus esetben azért, mert jóllehet szükség van a megítélésre, az mégis külsődleges magához a módszerhez képest és valami irracionálissá válik, és így az intuíció, a tehetség vagy a találgatás kevésbé informatív neveivel jelölik. Ha minden gyakorlati szabály olyan mint a gyilkosság tilalma, akkor nincs tere a gyakorlati okosságnak; ha minden moralitás összefoglalható lenne Kant tökéletes kötelességeiben, nem lenne szükség a gyakorlati okosságra.

Mind az algoritmikus, mind a heurisztikus gondolkodásban a szabály és annak alkalmazása közti rés miatt különbség van a szabályok megértése és egy bizonyos területre vonatkozó tudás között. Leginkább bekebelező szélsőségeiben mindkét módszer állíthatja, hogy elhárítja a részletes tudásra vonatkozó igényt. Mind a teoretikus, mind a gyakorlati észhasználat esetében néha előfordul, hogy az emberek a szabályok és alkalmazásuk közti távolságot az erő forrásává teszik: a

12 Vö. Bacon: *Új Atlantisz*, Budapest, 2001, 122.

logika az érvényességet ellenőrzi, nem a megbízhatóságot és az igazság vak minden iránt, kivéve a bűnt és az ártatlanságot. Különösen vak az iránt, hogy ki mit, kivel szemben, milyen körülmények között és milyen indítékokkal követett el. A logika és az igazságosság törvényei megromlanának a forma és az anyag, a szabály és az alkalmazás közti határok bármilyen meglazulásával. Másrészt a heurisztika sikeres gyakorlója kevésbé hagyatkozik az általános szabályok rendszerére, mint a különös technikák jól felszerelt arzenáljára; jóllehet partikulárisak, mégis olyan technikák ezek, melyek el vannak választva bármely általános elméleti kerettől és a tudás minden különös tárgyától, mégpedig pontosan azért, mert a heurisztika akkor értékes, amikor az ilyen keretek és a tények ilyen tárházai inadekvátak. Ezért teszi Platón és Arisztotelész egyaránt nevetség tárgyává a szofistákat, akik azt gondolják, hogy politikai tehetségüket bármely városban hasznosíthatják, anélkül, hogy bármilyen ismeretekkel rendelkeznének az adott város különös körülményeiről. Tehát ahol az algoritmikát frusztrálja a gyakorlati okosság gondolkodóját jellemző permanens befejezetlenség, aki a retorikus érvelésre és soha véget nem érő vitára támaszkodik, ott az algoritmikus gondolkodás a gyakorlati okosság nézőpontjából egyoldalúnak és absztraktnak tűnik, mert egy algoritmus pontosan egy egysoros érvelés, amely egymaga oldaná meg a kérdést.

Végül még egy utolsó módon is szembeállítjuk a három módszert. Mindegyik rendelkezik egy tárgyi sokféleséggel, amelyre speciális-sajátlagosan alkalmazható. Bizonyos szituációknak olyan módszerekre van szüksége, amelyek elkülönítik saját működésüket azon megítéléstől, amely elengedhetetlen a módszer alkalmazásához, míg más szituációk azt igénylik, hogy a módszer és az ítélet ne legyenek elválasztva egymástól. (Elöljáróban annyit, hogy azáltal, hogy kezdetben mindegyik szabály értékét valamely sokféleség tekintetében relatívvá teszi, ami az összes többit még kritikusabbá és kérdésessé teszi, Machiavelli argumentatív taktikája különösen *A fejedelem* és a *Beszélgetések* közötti váltásban, a gyakorlati okosság egy leszűkített területéről elindulva egy olyan világ felé mozdul el, ahol nincs legitim alternatívája a gyakorlati okosságnak.)

A heurisztika egy olyan cselekvési mód, amely különösen olyan szituációkban helyénvaló, amelyekben a kockázatok kicsik, ám a célok elérésének lehetősége oly nagy, hogy nem kell aggódni az esélyek miatt: a heurisztika szinte könyörög azért, hogy olyan szituációkban használják, melyek a „Mit veszíthetek?" érzelmi attitűd objektív korrelatívumai. Különösen a tudományos problémák lehetnek ilyen alacsony kockázatú vagy költségmentes helyzetek, amelyekben az ember kipróbálhatja valamely feltalálás irányvonalát és egyszerűen újrakezdheti egy attól különböző irányvonallal, ha az előző nem működik. A tudomány gyakran megengedhetővé teszi a heurisztikát a felfedezés és a bizonyítás, valamint

az ötletek generálása és azok tesztelésének radikális elválasztásával, mert csakis akkor járhat el a felfedezés a „gondolatkísérletek" eszközével a „valós világ"-ra gyakorolt bármilyen kockázat nélkül, ha a levezetés és a tevékenység közötti elválasztás olyan erős, amennyire csak lehet.

Hasonlóképp a következmények etikája ott alkalmazható megfelelően, ahol a győzelem a legfontosabb, akárcsak a szélsőséges szűkösség hume-i extramorális világában, amely minden versengő módszert igazol, beleértve az opportunizmust is, azaz a gyakran machiavelliánusnak tekintett „nyerni bármi áron" felfogását. Egy radikálisan determinálatlan világgal szembesülve, nem lehet senkit sem meggátolni abban, hogy bármit megpróbáljon a siker érdekében. A természetes állapotot gyakran tartják olyan szituációnak, amely a következmények etikáját igényli, mivel kizárólag a tett következménye érhető el egy adott tett szankcionálása céljából. A természetes állapotot gyakran pontosan azon helyzetként határozzák meg, amelyben más megfontolás, mint a siker nem jöhet számításba. Így azok, akik a nemzetközi kapcsolatokat természetes állapotnak tekintik, Machiavellit megnyugtatónak találják.

Az algoritmika módszere és az alapelvek etikája másfelől könnyen a másik szélső szituációban találhatják magukat, amelyben arra törekszünk, hogy a hibákat minden áron elkerüljük, ahol hajlandóak vagyunk arra, hogy a haladás tempóját feláldozzuk, és talán fel is adjuk új igazságok feltalálását annak érdekében, hogy megmentsük gondolkodásunkat attól, hogy azt hiba szennyezze be. Ahol nem engedhetem meg, hogy hibázzam, ott olyan módszerre van szükségem, mely önmagában mentes bármely hiba elkövetésétől, amely tehát tisztán átviszi az igazságot a premisszákból a konklúzióba. A heurisztika olyan szituációkra tartozik, melyekben nincs mit veszítenem; az algoritmika olyan körülmények sajátja, melyekben túl sok veszítenivalóm van, ahol az egész világ elnyerése elhalványul a saját lelkem elvesztésével való összevetésben. Még egyszer: Hume alternatívái találóak; miért ne kövessem az alapelvek morálját a bőség világában, ahol is nincs semmiféle motivációm arra, hogy megtévesszek valakit vagy hogy a rosszabbat válasszam, miközben ismerem a jobbat. Ha Istenem végtelenül könyörületes és igazságos és tudomásomra hozta, hogy mit kell tennem üdvözülésem érdekében, és ha a mennynek nincsenek térbeli határai, akkor esztelenül viselkednék abban az esetben, ha nem követném abszolút módon törvényeit. Kant angyalai feltehetően egy olyan mennyben élnek, ahol a helyes dolog megtétele egyben a sikert is garantálja, és amelyben mindig világosan belátható, hogy mi az a helyes dolog, amit meg kell cselekedni.

A módszerek e típusai alkalmazhatóságának van egy másik dimenziója is. A heurisztika a radikális individualisták sajátja; ha versenyben állok másokkal azon

versengve velük szemben, hogy én legyek az első a sikerességet illetően, akkor olyan módszerre van szükségem, amely maximalizálja a gyors sikerre vonatkozó esélyeimet, még azon az áron is, hogy talán hibázni fogok, mivel az események bekövetkezésének valószínűsége azt sugallja, hogy mindenképp hibát fogok elkövetni. A *Fejedelemben* a hatalmat megragadó egyénnek azon kell aggódnia, hogy más új fejedelmek felülkerekednek rajta – gyakran úgy tűnik, hogy sikeres forradalmárok képtelenek arra, hogy ezen kívül bármi mást szem előtt tartsanak. Az algoritmika leginkább kooperatív vállalkozásokhoz illik, melyekben az individuális résztvevő hozzájárulása szándékosan semlegesítve van. Nem az *én saját* sikeremet tartom szem előtt, hanem a tudomány vagy az emberi nem hosszú-távú haladását: megeshet, hogy minden igazság felfedetlen marad, ám az egyénnek gondosan óvakodnia kell attól, hogy hibát kövessen el, még a haladás lassításának árán is. A tradicionális egyeduralkodónak nem csupán meg kell védenie saját, az összeesküvőkkel és a hízelgőkkel szembeni individuális uralmát, hanem fenn is kell tartania az örökösödésen alapuló uralom *természetét*, amiből kifolyólag van a védelemnek néhány olyan módszere, amelyet nem használhat anélkül, hogy megszűnne örökösödésen alapuló uralkodónak lenni. Platón állama, mely elnyomja az individuálist mint olyat (innen Glaukón habozása azt illetően, hogy vajon az őrök boldogok-e), algoritmikus módszereket és az alapelvek etikáját alkalmazza, aminek következtében egy ezoterikus bölcsesség léphet a gyakorlati okosság helyére: egy tudományosan igazolt eugenika és oktatási teszt-program igazolja a nemes hazugság behelyettesítését a *consensus omnium*-ra történő hivatkozással. (A gyakorlati okosság e kiüszöbölése bosszulja meg magát azon hanyatló államok történetében, melyek minden egyes esetében az alapelvek és a konzekvenciák etikáját nem szilárd módon vegyítették egymással. E történet, melyre még visszatérek, fontos figyelmeztetés abból a szempontból is, hogy a gyakorlati okosság nem pusztán két szélsőpozíció köztes alapja, azaz nem pusztán azon közép, melyet minden értelemhasználatra képes embernek pusztán azért kell magáévá tennie, mert a szélsőségek rossz opciók.) Ugyanis sem a konzekvenciák etikájának opportunista partizánja számára, sem az elveihez ragaszkodó politikus számára nem létezik olyasmi, mint *közösség*; a heurisztikus gondolkodás olyan individuumokra vonatkozik, melyek a mindenki harca mindenki ellen háborújában találják magukat, miközben az algoritmikus gondolkodás egy olyan államra vonatkozik, melynek megalkotását Arisztotelész veti Platón szemére, amely tehát a túlságosan nagy mértékű egységtől függ, mialatt a közösséget családdá alakítja. Majd amikor Descartes rámutat arra, hogy e módszer eredményei „összhangban vannak" a dolgok természetével, akkor nem is lesz szükség ezen túl annak belátására, hogy a különböző cselekvők egyetértenek egymással. (Emlékezzünk a gyilkosság tilalmára, melyet előzőleg az alapelvek etikájának paradigmájaként

említettem. A moralitás eme cikkelyének szempontjából feltehetően minden közösség érdek- vagy véleménykülönbségek nélküli család, és így nincs szükség se retorikára, se gyakorlati okosságra.) Ha az egoizmus és az altruizmus, az önérdekkövetés és az önfeláldozás a megkülönböztetések kimerítő sorozatát adja, akkor az a természetes állapot, melyben Machiavelli hatalmat megszerző uralkodója él, és az a természetes állapot, melybe a hatalmat örökösödés révén birtokló uralkodója helyezi magát, az egyedüli alternatívák, és nincs hely a gyakorlati okosság számára. Ha azonban a közösség különböző típusú individuumok társulása potenciálisan egymással konfliktusban álló vágyakkal és meggyőződésekkel, akkor a fenti gondolkodásmódok egyik típusa sem szolgálhatja a közösséget.

Azért folyamodtam a gyakorlati okosságnak egy ilyen formális bevezető expozíciójához – egyfajta az algoritmikus és a heurisztikus jellegűvel szembeni szabályként és módszerként bemutatva azt –, hogy elkerüljem azon lehetséges zavaró asszociációkat, melyek az erről való tradicionálisabb beszédmód velejáróiként léphetnének fel. Meggyőződésem szerint e formális jelleg teszi lehetővé azon instanciák beazonosítását és azon karrier körvonalazását, melyek e gyakorlati okosságnak nevezett próteuszi dolog sajátjai. „A szabályok három típusa": e fordulat nem része annak a nyelvhasználatnak, melyet Machiavelli beszél a gyakorlati okosságról szólva: sőt, egyáltalában véve egészen keveset fejt ki a gyakorlati okosságról, ahelyett hogy törvényerőre emelné annak valamely elméletét, és hogy hallgatósága rendelkezésére bocsátaná az annak eléréséhez szükséges eszközöket. Arisztotelész jóval szisztematikusabb, mint Machiavelli és ő a gyakorlati okosságot kifejezetten azonosítja valamiféle szabállyal, nevezetesen az *orthos logos*-szal, ám a gyakorlati okosságot nem más típusú szabályokkal, módszerekkel, vagy *logos*-okkal való szembeállítás által magyarázza. (Így eljárásom Arisztotelész terminológiájának megfelelően eddig sokkal inkább dialektikus, semmint retorikai. E dialektikus jellegből adódóan mindeddig semmi *történeti* nem hangzott el a gyakorlati okosság expozíciójában.) Miközben úgy vélem, hogy a szabály és az eset, az általános érték és a partikuláris cselekvés viszonyára vonatkozó megfontolások hasznos keretet nyújtanak annak megvilágításához, hogy mivel járul hozzá Machiavelli a gyakorlati okosság történetéhez, érdemes megjegyeznünk Machiavelli szövegeinek konkrét tárgyalását megelőzően, hogy miben is áll az arisztotelészi párhuzam. Arisztotelész ahelyett, hogy a gyakorlati okosságot szembeállítaná az algoritmikával és a heurisztikával, először a tudománytól, az *epistémé*-től határolja el azt, majd a mesterségtől, a *techné*-től. Arisztotelész számára a gyakorlati okosság nem tudomány, mert a tudomány szükségszerű következményeket bizonyít, melynek során a bizonyítás a biztosított igazság átvitelét tartalmazza a premisszákból a konzekvenciákba, a mi algoritmikus tudományunkhoz hasonlóan. Ezzel szemben a gyakorlati okosság a kontingens dologgal

kapcsolatos, olyan dolgokkal, melyek lehetnek másként is, és így nem lehetnek ilyen demonstráció tárgyai. „[…] senki sem fontolgat olyasmit, ami másként, mint ahogy van, nem is lehet; sem pedig olyasmit, amit lehetetlen neki megtennie. Ha tehát a tudományos megismerés bizonyítással van összekötve, viszont arra, aminek a legfőbb okai másként is lehetnek, mint ahogy vannak, nem alkalmazható a bizonyítás (mert hiszen minden ilyen jelenség másképp is lehet, mint ahogy van) – s ha olyasmi nem lehet a megfontolás tárgya, ami szükségszerűség folytán van meg: akkor az okosság nem lehet azonos a tudománnyal […]" (NE 6.5.1140a32-b2).[13]

A gyakorlati okosság azonban nem is mesterség, mert a mesterség olyan dolgok létrehozására irányuló gondolkodással párosult lelki képesség, mely dolgoknak megvan a maguk önálló létezése és önmagukban vett értéke, miközben a gyakorlati okosságnak nincs önmagán kívüli célja. Itt jól látható a konzekvenciák etikája és a gyakorlati okosság közötti kontraszt; miközben a mesterség területén megbízhatóan következtethetünk a létrehozott dologról az ezen dolog létrehozására vonatkozó képességre, és miközben a mesterségbeli jártasságot a létrehozott dologból származtatjuk, addig a gyakorlati okosságot illetően a következtetés a jellemből halad a cselekedet felé – a jó ember oly módon megbízható, ahogy a mester nem az –, és a cselekedet értéke részben a cselekvőből származik (ez alapján érthető Arisztotelész megkülönböztetése az erényes tett és az erényes ember tette között). A szabályok három típusának általam adott vázlata ily módon párhuzamos a gyakorlati okosságnak a tudománytól és a mesterségtől való elkülönítésével Arisztotelésznél.

Arisztotelész azért különbözteti meg a gyakorlati okosságot és a *mesterséget*, mert az előbbi – minthogy nincs a cselekedeten túl fekvő célja – a jellem funkciója, miközben a technikai képességek függetlenek a jellemtől. Következésképp a *technai* a gyakorlati okossággal ellentétben felejthetőek, valamint a szándékosan elkövetett technikai hiba gondolata értelemmel bír (NE 6.5.1140b22). A szabályok három típusának tekintetében úgy fogalmazhatunk, hogy a gyakorlati érvelés az individuális intelligenciát oly módon foglalja magába, ahogy azt a másik két módszer esetén nem követeljük meg – és ahogy ezek esetében az nem is kívánatos. (Ennek egyik jele az exemplumok kiválasztása és használata a módszertani előadások során, mivel a gyakorlati módszerek esetén az exemplumok kiválasztása és használata maga ízlés és értékítélet dolga.) Az intelligencia felvétele olyan kockázatok felvállalását jelenti, melyeket a másik két módszer különböző módokon elkerül; az algoritmika a bizonyosság, míg a heurisztika a közömbösség és a költségmentes kísérletek által. Az intelligencia ilyen bennfoglaltságával a szabály-

13 Arisztotelész: *Nikomakhoszi Etika*, ford. Szabó Miklós, Budapest, 1997, 193.

nak az esetre, a formának az anyagra, illetve a módszernek az alája vetett anyagra vonatkozó másféle viszonya van összhangban. Az ideológia és a heurisztika a gyakorlati okosságtól eltérő módon univerzális módszerek, a partikulárisokkal szembeni indifferenciából származó univerzalitás az absztrakció bizonyos processzusa által igazolódik. Mialatt a gyakorlati okosság ezen értelmek egyike szerint sem univerzális, a gyakorlati okosságnak a jellemhez való kötöttsége azt jelenti, hogy csak egyféle gyakorlati okosság van, mert ennek célja az ember számára való jó, miközben a mesterségek száma éppoly sok, mint tárgyaiké. Ennélfogva a gyakorlati érvelő egyik célja annak megmutatása, hogy bárki jelleme intellektuális operációkhoz kötött, akár úgy mint ami azokban szükségszerűen benne foglaltatik – akár akarja, akár nem –, vagy mert jobb, ha a jellemet magukba foglalják azon operációk. Megfordítva: az eredménytelen diskurzus egyik kritériuma, hogy az nem érinti a beszélő jellemét.

A következőekben a gyakorlati okosság és a retorikai érv közötti ingatag kapcsolatokat fogom részleteiben bemutatni – mindezt hivatkozással arra, hogy nem árt némi óvatosság a kettő azonosítását illetően. Ám a köztük fennálló affinitás elsősorban abban áll, hogy mindkettőre jellemző a partikularitás hangsúlyozása. A retorika alapvető jelentőségű a gyakorlati ész számára, mert mindkettő a választásra vonatkozik; a gyakorlati okosság általam bevezetett formális tárgyalásának terminológiája szerint a gyakorlati okosság és a retorika azért szövetségesek, mert a retorika a partikulárisok megértésének és manipulációjának eszköze. Amint a retorika az ízlésre és az illemre történő hivatkozás által utasítja vissza logikai módszerré történő redukcióját, úgy a gyakorlati okosság ellenfele is mindig az általánosságra irányuló beállítottság valamely formája. Jóllehet Arisztotelész a társadalomtudományt, vagy akárcsak a platonikus bölcsességet nem tekinti gyakorlati fenyegetésnek, számára a bölcsesség mégis olyan elméleti hiba, melyhez újból és újból vissza kell térnie, ahogyan azt a *Politika* 2. könyvében Platónnal szemben megfogalmazott kifogásai esetén teszi, aki túlságosan is nagymértékű egységet akar megvalósítani az államban. Ahol a gyakorlati okosság legfőbb vonzereje a körülményekhez való alkalmazkodó képességében rejlik, ott a cselekedet versengő módozatainak fő értéke a körülményekkel szembeni indifferencia lesz – mely indifferencia nem a körülményekkel szembeni érzéketlenség értelmében veendő, hanem mint azon képesség, mely a pillanatnyi megfontolások fölé emel és kitart a jó cselekedet tisztasága mellett. Ezzel szemben Arisztotelész számára a szofisták jelentik az igazi gyakorlati fenyegetést, az ő általánosságot célzó beállítottságuk, mely előtt egy olyan argumentatív képesség lebeg célként, mely szükségtelenné teszi a partikuláris körülményekre vonatkozó tudást és ehelyett különböző típusú partikuláris tárgyakkal helyettesítené azt, mint például egy halom cipővel a cipő készítésének mesterségét:

Az a tanítás, amit ők tanítványaiknak adtak, gyors és rendszertelen; ugyanis úgy vélték, hogy képesek tanítványaikat oktatni úgy, hogy nem valamely mesterséget, hanem valamely mesterség eredményeit osztják meg velük. Olyan ez, mintha valaki azt állítaná, hogy a lábban lévő fájdalom megelőzésére vonatkozó tudást akarna közölni, és eközben nem a cipészmesterséget és a kényelmes lábbeli elkészítésének eszközeit kívánná megtanítani, hanem egy válogatást ajánlana fel különböző típusú cipőkből. Ez esetben segíti kielégíteni a tanítvány igényét, ám nem osztott meg vele semmiféle mesterséget.[14]

(Kovács Norbert és Simon József fordítása)

14 Arisztotelész: *De Sophisticis elenchis,* 184a1-6.

Simon József:
Machiavelli és az értékkritika relativizmusa

Bevezetés

Machiavelli egyike azon filozófusoknak, akiknek értelmezései és értelmezési kísérletei alapvetően jelölik ki a nyugati modernitás apóriáit. Az utókor a hajdani védelmi ügyekért felelős diplomata személyében ugyanúgy félte az államérdek megalkuvás nélküli gonosz kivitelezőjét, mint ahogy tisztelte az igazi republikánus szabadság-eszme hirdetőjét, aki egyedüliként képes hatékony és humánus választ adni a történeti determinizmus kihívásaira. Jóllehet az értelmezés-történetben kialakult negatív és pozitív kép azt sugallja, hogy Machiavelli filozófiája a politikai filozófia genuin területére tartozik, a firenzei gondolkodó filozófiája mégsem tárgyalható az értékek és a történelem metafizikájára irányuló általánosabb kritika figyelembevétele nélkül. Ennek elemzésekor ezúttal kizárólag Machiavelli *A Fejedelem* című művét tartom szem előtt.[1]

A konkrét történeti körülményektől elvonatkoztatott értékek objektivitásának átfogó kritikáját Machiavelli azon mély meggyőződése hatja át, hogy az értékek ontológiája lényegileg történeti jellegű, és *vice versa*: hogy a történelem ontológiai súllyal bír. A firenzei gondolkodó kiindulópontja az ideológia-kritika eszménye, mely kritika pozitív hozadéka a történeti esemény, a történés jól ismert alapvető struktúrája (lásd az első fejezetet!). A történésnek a Machiavelli által a *virtù*[2] megnyilvánulása retorikai tereként felvázolt struktúrája nem csupán a fennálló-áthagyományozott értékeket, értékrendeket diszkreditálja, hanem pozitív módon körvonalazza a történelemben való cselekvés elméletét,

1 Elemzésem kizárólag Machiavelli *A Fejedelem* című művét tartja szem előtt, hivatkozások az alábbi kiadás szerint: Machiavelli: *A Fejedelem*, ford. Lutter Éva, Budapest, 2001. A továbbiakban *Fejedelem*.

2 A Machiavelli gondolkodásában centrális szerepet játszó *virtù* kifejezést végig az eredeti olasz forma szerint használom. A *Fejedelem* bevett magyar fordításának szövegváltozataiban Lutter Éva több megoldást is használ: virtus, erény, tehetség, vitézség (sic!). Bár jól kivehető a fordító azon törekvése, hogy e megoldásaival kerülje a szóismétléseket, a magyar verzió olvasója számára a 'tehetség' vagy a 'vitézség' terminusai mögött nem feltétlenül sejlenek fel a *virtù*-val asszociált tartalmak. Ez számunkra, a modern olvasó számára problematikus – hogy mit jelentett a 16. században az igen sokrétű jelentéssel bíró 'vitézség' kifejezés, és hogy politikai-etikai-esztétikai konnotációi összefüggésbe hozhatóak-e Machiavelli filozófiájával, nem tárgya a jelen dolgozatnak.

Simon József: *Machiavelli és az értékkritika relativizmusa*
***Különbség*, XII. évf. / 1. szám | 2012 május, 79-93.o.**

mely cselekvés a történeti determinizmussal szembeni innováció egyedüli esélye. Az olyan történeti tartalmak, mint *szabadság, uralom, hatalom, a hatalom anyagi feltételei/forrásai* stb. a *virtù, szerencse, alkalom, invenció, imitáció, innováció* fogalmi keretei között jelennek meg, mégpedig oly módon, hogy a hatalom megszerzésére és megtartására vonatkozó *retorikai érvelés*[3] részeiként vagy tartalmaiként instrumentalizálódnak. E retorikai stratégia kivitelezése közben Machiavelli gondolkodása folyton azon veszélynek van kitéve, hogy vajon eredeti intenciójával szöges ellentétben nem esik-e vissza a történelem valamely ahistorikus eszméjéhez vagy valamely ahistorikus axiológiához.

A firenzei gondolkodó aktualitását a történelem metafizikájával kapcsolatban megfogalmazott dilemmái fejezik ki: e dilemmák tisztázása elemi feltétele Machiavelli politikai értelmezéseinek – legalábbis annak kellene lennie. Az érték-metafizikák kritikájaként felfogott ideológia-kritika perspektívájából számos általánosan elfogadott nézet megkérdőjelezhető. A „machiavellista amoralizmus" tézise nem tekinthető a Machiavellit ért vulgáris vád értelme szerint igazoltnak, hanem azon morálkritika motívuma, mely a történelem egyáltalában vett lehetőségi feltételeinek biztosításának irányába hat ki. A *Fejedelem* nem a monarchikus hatalom ajánlólevele, hanem a történelem mint olyan szisztematizációja. A mű nem a történeti példák egymáshoz alig kapcsolódó felszínes sorozata a reneszánsz irodalom kissé maníros stílusában, hanem a történelem formális szerkezetének metsző pontosságú retorikai analízise.

Mindezek alapján a tanulmány végén arra teszek kísérletet, hogy Machiavelli gondolatait Nietzsche néhány filozofémájával összevessem. E rövid komparatív vizsgálat során rákérdezhetünk arra, vajon milyen hasonlóságokat vélhetünk felfedezni abban, ahogy a két botrány-filozófus azzal az önfelszámoló tendenciával szembenéz, mely az értékek metafizikájára vonatkozó átfogó kritikában kódolva van.

Virtù-occasio-fortuna

Köztudomású, hogy a *Fejedelem* legfontosabb terminusa a *virtù*, melynek legismertebb megfogalmazását Machiavelli fő műve 6. fejezetében adja:

---

3 A retorika szerepéhez Machiavellinél lásd Eugene Garver: *Machiavelli and the History of Prudence*. University of Wisconsin Press, 1987; valamint Victoria Kahn: *Machiavellian Rhetoric*. Princeton University Press, 1994.

És megvizsgálván életüket [*ti*. Mózesét, Küroszét, Romulusét, Thészeuszét – SJ], valamint cselekedeteiket, előtűnik, hogy a szerencse által csak alkalomhoz jutottak, anyaghoz *(materia)*, amelyet a nekik tetsző formába önthettek; kellő alkalom nélkül tehetségük *(virtù)* elpusztult volna, míg virtusuk *(virtù)* hiányában hiábavaló lett volna az alkalom.

A firenzei gondolkodó híres sorai a *virtù*nak és a szerencsének az alkalom megragadásában és felkínálásában megmutatkozó egymásra-utaltságát fejezik ki. A *virtù* szigorú értelemben nem más, mint a szerencse által felkínált alkalom megragadása és a szerencse nem más, mint az, ami felkínálja *virtù* által felismert alkalmat. Machiavelli egész gondolkodására nézve alapvető jelentőségű e kölcsönösség: a *virtù* nem csak mintegy mellékesen felismeri a szerencse által felkínált alkalmat, hanem semmi más, mint ezen válaszadó képesség. Nincs olyan értékobjektivitás, mely a mindenkori történeti szituáció körülményeitől függetlenül működne a *virtù* megnyilvánulásakor. Machiavelli kiindulópontja ideológia-kritikai jellegű: a *virtù* bármely ahistorikus – filozófiai-racionális vagy teológiai-transzcendens – megalapozását mint ideológikusat fel kell adnunk: a *virtù* jelentéséből száműznünk kell mindazon mozzanatokat, melyeket az alapjelentésében a latin *virtus* vagy a görög *areté* fogalmából eredeztethetően asszociálunk vele. A *virtù* eszméjének negatív, ideológia-kritikai felvezetése mellett pozitív módon csak a fenti *virtù*-alkalom(forma-anyag)-szerencse struktúrában betöltött funkcióként értelmezhető. Ezen értelmezés *formális*, így minden *tartalmi* különösséget kizár magából: a Krisztus-követés keresztény gondolata vagy az antikizáló reneszánsz filozófiai eszményei (humanizmus, sztoikus állhatatosság, platonista filozófiai erény vagy az arisztoteliánus közösségi-politikai erények) olyan atemporális axiológiát feltételeznek, melyek mintegy gyengítik a *virtù* történeti-retorikai funkcióját.

Az érme másik oldalán a szerencse sem úgy adódik, mint egy racionális-objektív történelem járulékos aspektusa, mely a *virtù* számára feltárulkozik. A történelem nem adott a *virtù* és a szerencse egymásra vonatkozó megnyilvánulásaitól eltekintve. A *virtù*-alkalom(forma-anyag)-szerencse struktúra nem pusztán a mindenkori döntés-szituáció egyfajta modellje, hanem maga a történetiség, a történés formális állandója. A *virtù reakciója* egyúttal a történelem *aktív* konstitúciója is.

A történés alapszerkezete további motívumokkal bír: a *virtù* válasza a felkínált alkalomra mindig *imitatív* aktus. Jóllehet a történelem imitatív aktusok sorozataként történő felfogása a reneszánsz gondolkodás alapvető jellegzetessége, a reneszánsz gondolkodók az imitációs láncolat értelmezésekor mindig valami-

féle ahistórikus *imitandum* felvételére kényszerültek – pontosan követve ebben az ezen eszmét először megfogalmazó Petrarcát.[4] Első látásra ennek némiképp ellentmond a *virtù* megnyilvánulásának másik jellegzetessége: a *virtù* kifejeződése mindig *innovatív*. A *virtù* innovativitása annak pusztán formális jellegéből ered: a *virtù* megnyilvánulása a történeti determinizmus ellenében dolgozik, teszi ezt másfelől úgy, hogy nem valamely merev-statikus, már eleve fennálló értékobjektivitást érvényesít a fennálló determinált-determináló körülmények közepette. A történés harmadik eleme mintegy közvetíti az *imitáció* determinatív és az *innovativitás* nem-determinatív jellegét, amennyiben a *virtù* megnyilvánulása a retorikai *invenció* jegyét viseli magán.

A *Fejedelem* hatodik fejezetében Machiavelli a történelem alapvető szerkezetét, azaz annak retorikai struktúráját vázolja tehát fel. A fejezet végén a látszólag hangsúlytalan Polybios-hivatkozás, miszerint a szürakuszai Hierón hatalomra jutása előtt a következőképpen jellemezhető: „semmi sem hiányzott számára az uralomhoz az uralmon kívül", „*quod nihil illi deerat ad regnandum praeter regnum*"[5], a még meg nem nyilvánult *virtù* formális szélsőpozíciójára mutat rá, úgy, hogy azt a történelem részeként állítja elénk. Hierón e bármely történeti tartalmat magába felvenni képes példája a *virtù* társadalom-előtti pozíciójának exempluma, melyet olvashatunk úgy, mint az újkori szerződés-elméleti modellek metafizikai irányú természetes állapotának kvázi ellenpéldáját. A tiszta-formális hatalmi viszonyok e társadalmiasodás előtti vízióját nem vezethetjük le semmiféle statikus természetes állapotból – különösen nem a reneszánsz *humanitas* valamely dialektikusan már eleve meghatározott fogalmából. „Kezdetben" az ember és a realitás egymásra utalt pozíciói adottak, amely kezdetben a realitás kizárólag retorikai módon férhető hozzá. Másfelől azonban kizárólag a *virtù* hatalmi megnyilvánulásaiban konstituálódó realitás az, mely a retorikai invenció számára mint megformálandó anyag felkínálja magát. Az anyag retorikai elrendezése *(dispositio)* a hatalomra jutás (a hatalom megszerzése) és a megszerzett hatalom megtartásának témáit állapítja meg. Így „kezdetben" már eleve adottak a hatalom innovációjának és stabilizációjának mozzanatai. Ahhoz azonban, hogy a hatalomra jutást formális szempontból megelőző innovációt és az azt formálisan követő stabilizációt közelebbről szemügyre vehessük, meg kell adnunk az innováció pontosabb struktúráját. Pontosan ezen meta-retorikai struktúra-analízist szolgálják Machiavelli fent idézett sorai, melyekben a történelem alapszerkezetét

4 Vö. Francesco Petrarca: A kapitóliumi koronázás jelentőségéről és az igazi nemességről, levél Róberthez, Szicília királyához (1341. ápr. 21.). In: Petrarca: *Levelei – Szemelvények Petrarca leveleiből*, ford. Kardos Tibor, Budapest, 1962, 102-106.
5 Polybios VII, 8.

a *virtù*-alkalom(forma-anyag)-szerencse formális modellje által vélte felmutathatónak.

Tekintsük át újra immár az innováció-imitáció-invenció fogalmi hármasának segítségével a *virtù*-alkalom(forma-anyag)-szerencse kölcsönösen egymást feltételező pozícióit! Az uralomra jutás, mint a *virtù* megnyilvánulása, bizonyos forma belevezetése egy alapul szolgáló anyagba. E formaadás csak úgy lehetséges, ha feltételeként adott az alkalom, mely azonban csak akkor adott, ha megjelenhet: az alkalom a maga részéről a virtù jelenlétét feltételezi. Nem lehetséges virtù alkalom nélkül és ugyanígy alkalom sem lehet adva *virtù* nélkül. Ezen kölcsönös feltételezettség egyik oldalán a szerencse felkínálja az alkalmat, melynek belső szerkezetét jellemzi Machiavelli az alapul szolgáló anyag megformálásaként. E formaadás *imitáció*. A másik oldalon a *virtù* úgy lép fel, mint az imitációt lehetővé tevő alkalom *invenciója*. A *virtù* és az alkalom kölcsönös feltételezettségének tételét tehát másként így is megfogalmazhatjuk: az *imitáció* lehetősége nélkül nem adott semmiféle *invenció* és az *invenció* nélkül nem adott az *imitáció* semmiféle lehetősége. Mózes, Romulus és Kürosz példáján keresztül tételünk további kiegészítést nyer: az imitáció lehetősége mindig determinált, olyan lehetőség, mely alá van vetve a szükségszerűségnek *(neccessità)*. Invenció nélkül tehát nem beszélhetünk az imitáció semmiféle *determinált lehetőségéről*.

Gondolatmenetünket két konklúzióban összegezhetjük. Először: ha a történés káosza kizárólag retorikai eszközökkel rendezhető, azaz ha a valóság rendje a retorikai invenció folyománya, akkor az invenció által elrendezett valóság teljes mértékben determinált. A valóság retorikai értelmezése mélyen behatol a kozmológiai determináltságba és így megvan a maga relevanciája a ciklikus világperiódusok Machiavelli által vallott metafizikai feltételének témájára nézvést is. Másodszor: az *innovációnak* ezen determinizmusból kell kiindulnia. A *nóvum*, az *új* így oly módon adódik, mint a káosz feletti rend, mint az áthagyományozott rendezetlenséggel szembeni determináció. Ennélfogva az innováció és az új rend bevezetésével járó, Machiavelli által folyton hangsúlyozott veszélyek és nehézségek csak akkor válnak láthatóvá, ha a szerencsét feltételező alkalom és a determinált imitáció egymásra vonatkoztatva lépnek fel. A társadalmiasodás keretei között jelentkező – Machiavelli felfogása szerint kiküszöbölendő – veszélyek az alattvalók oldalán a hatalomra jutó *virtù*jára irányuló irigység genezisében érhetőek tetten. A társadalom már eleve hatalmi viszonyok által konstituálódik: a *virtù* és megnyilvánulásának formális struktúráját alkotó elemek adják meg azon történeti princípiumokat, melyekhez a társadalom előtti „állapotból" a társadalmi „állapotba" történő átmenet igazodik – ezek, és nem a társadalmi szerződés valamely elmélete.

A *Fejedelem* 8. fejezete „Azokról, akik gyalázat árán jutottak hatalomra" címet viseli. A fejezet a történeti sikeresség azon típusának jellemzését tartja szem előtt, mely sikeresség nélkülözi a szerencse mozzanatát. A szerencse nélküli sikeresség gondolata nyilvánvalóan döntő jelentőségű a Machiavelli által a 6. fejezetben előadottakra nézvést, ugyanis felveti a történelem alakításának a *virtù*-alkalom-szerencse struktúrán kívül eső lehetőségét.

A szerencse nélküli sikeresség formális leírásának funkciója tehát az, hogy az *erőszakot* úgy tárgyalja, mint az uralomra jutásnak és a hatalom stabilizációjának eszközét. A tárgyalandó anyag retorikai diszpozíciója arra irányul, hogy alternatívát nyújtson a *virtù* és a *fortuna* struktúrális elemei által biztosított hatalomra jutással szemben. A szerencse nélküli eredményesség formális pozíciójának exemplumai a szicíliai Agathoklész (Kr. e. 361-289) és Oliverotto da Fermo (1475-1502).

Machiavelli mindenekelőtt Cesare Borgia és Agathoklész közötti különbségre helyezi a hangsúlyt. Miután a 6. fejezetben bevezette a *virtù*-alkalom-szerencse alapkategóriáit a történelem formális szerkezetére vonatkozóan, a 7. fejezetben színre lép Cesare Borgia, Machiavelli főhőse a *Fejedelem*ben. A 8. fejezet Agathoklésze azonban rögtön a legnagyobb kihívással szembesíti a mű főhősét: Agathoklész hatalomra jutása Borgia eszményének nyílt antitézise. A két exemplum a hatalom *szerencse általi* és *szerencsét nélkülöző* gyakorlásának formális pozícióit instanciálja. A retorikai diszpozíció itt finom distanciákkal él: miközben Borgia esetében a hatalom megszerzésének *előtt*-jének és *után*-jának további megkülönböztetése kerül bevezetésre[6], addig Agathoklész témájának tárgyalása ezen megkülönböztetés nélkül is végigvihető. A két példa egymás ellenében kijátszott mozzanatai, vagyis hogy Agathoklész *szerencse* nélkül gyakorolt hatalma sikeres volt, mialatt Borgiának a hatalom megtartásában működtetett *virtù*-jának végül is el kellett buknia, teszik különösen alkalmassá az antik zsarnok példáját az erőszak formális analízisére.

Fontos előre leszögeznünk, hogy a hatalom szerencse nélküli megszerzése és gyakorlása nem puszta járulékos eleme az Agathoklész-példának. Minden, ami az Agathoklész-jelenség kapcsán megállapítható, az kétség kívül a szerencse-alkalom-*virtù* struktúra figyelembevétele nélkül megtehető. A fejezet végén megfo-

6 Borgia passzív módon örökölte hatalmát, ám messzemenő innovativitással tartotta azt meg: tragikus bukásának okát Machiavelli érezhetően abban jelöli meg, hogy a hatalom megszerzése nélkülözte az innovatív virtù-t.

galmazott apória a tiszta erőszaknak a békés illetőleg háborús állapotokat is szem előtt tartó erőszak-alkalmazásokkal szembeni sikerességét illetően[7] egy további apóriára utal, mely a kegyetlenség „jó vagy rossz alkalmazása" között áll fenn.

Azt hiszem, ez a jól vagy rosszul alkalmazott kegyetlenségtől függ. Jól alkalmazott kegyetlenségnek nevezzük azt – ha rosszról egyáltalában jót mondani lehet –, amire hirtelen, a körülmények kényszerítésére kerül sor, s amit nem kitartóan alkalmaznak, idővel pedig a lehető legnagyobb mértékben az alattvalók érdekeire fordítják. Rosszul alkalmazott pedig az, amit eleinte alig veszünk észre, s idővel ahelyett, hogy megszűnnék, erősödik.[8]

A Machiavelli által itt bevezetett differencia jól ismert: a szükségszerűen, és az alattvalók érdekében álló, azok politikai hatékonyságának növelése érdekében rövid ideig alkalmazott erőszak „jól alkalmazott kegyetlenség". A „rosszul alkalmazott kegyetlenség" ezzel szemben tipikusan kis mértékű erőszakkal veszi kezdetét, mértéke az idő során egyre növekszik, majd soha nem ér véget és így nem szolgálja az alattvalók érdekét. Agathoklész példája kétségkívül a „jól alkalmazott kegyetlenség" exempluma.

A Cesare Borgia és Agathoklész közötti különbség tehát nem abban áll, hogy Borgia azért rendelkezett volna *virtù*val, mert jól alkalmazta az erőszakot, és hogy Agathoklész épp azért nem rendelkezett *virtù*val, mert rosszul alkalmazta azt. Nem: Agathoklész *jól* alkalmazta az erőszakot. Machiavelli e sorai könyörtelen következetességgel mutatnak rá arra, hogy a történeti példák ellenére – sőt Machiavelli szemében kizárólagosan a történeti exemplumok helyes kezelése biztosíthatja ezt – a „jó" és a „rossz" erőszakra irányuló kérdés feltehető pusztán formális kérdésként, mely nem igényli és nem előfeltételezi a *virtù* előzetes tematizálását. Az erőszak ezen, bármely tartalmi meghatározottsággal szemben indifferens formális önállósága a „jó" és „rossz" értékfogalmainak relativitásának problémáját implikálja. Machiavelli válasza a látszólag hangsúlytalan közbevetett kérdésre (ha rosszról egyáltalában jót mondani lehet – „*se del male è licito dire bene*") affirmatív. Megengedhető, hogy a rosszról azt állítsuk, hogy jó, amennyiben témánk retorikai diszpozíciója amellett szól, hogy a „jó" és a „rossz" értékeit még csak nem is a *virtù* analíziséből kell levezetnünk. Az már az olasz gondolkodó ideológia-kritikai kiindulópontjai alapján eddig is világos volt, hogy a jó-rossz

7 *Fejedelem* 47.: „Furcsának tűnhetik egyesek előtt, hogy Agathocles és a hozzá hasonlók, oly sok árulás és kegyetlenség elkövetése után hazájukban még sokáig biztonságban élhettek, külső ellenségekkel szemben megvédhették magukat, s polgártársaik sohasem esküdtek össze ellenük; míg mások kegyetlenséggel még békeidőben sem tudták megtartani országokat, nemhogy háborúban."
8 *Fejedelem* 47.

értékek megállapítása nem követheti a Machiavelli által utópikusnak tekintett axiológiák valamelyikét. Ám mindeddig érintetlenül maradt az a kérdés, vajon a *virtù* ideológia-kritikai aspektusainak tisztázása után leszünk-e először abban a helyzetben, hogy a jó és a rossz általános értékproblémáját tisztázzuk.

Talán már a *virtù* fenti koncepciója is relativizálja a morális értékeket – hol is lehetne lokalizálnunk az eredeti „jó"-t és „rossz"-at a hozzáférhető realitás mindenkori retorikai struktúrájától függetlenül és mintegy azon kívül? Azonban azon túl, hogy a *virtù* a morális alapértékek semmiféle történet-feletti megalapozásához nem járul hozzá, és az ilyeneket utópikus ideológiákként leplezi le, a 8. fejezetben ezen alapértékek úgy válnak a tárgyalás témájává, hogy relatív mivoltuk felmutatása *még csak nem is a virtù perspektívájából történik meg*. Az erőszak alkalmazható „jó" módon tisztán formális szempontból. A *virtù* nem állít fel semmiféle kritériumot a „jó" és a „rossz" számára: a *virtù* formális struktúrájából pusztán csak értékekkel szembeni indifferenciája következik. A „jó" és a „rossz" a *virtù* által még nem rendezett kaotikus történés pillanatai.

Jog és félelem – A polgári egyeduralomról

Az alkalom – a *virtù*-ra vonatkozó kölcsönös feltételezettségében – valamely anyag megformálásának determinált lehetőségeként adódik: a 9. fejezet témája a megformálandó *anyag*, mégpedig a *virtù-occasione (forma-materia)-fortuna* struktúra formális elemeként. A fejezet témája tehát ismétcsak nem a *virtù* „an sich", hanem a történés struktúrájának elemét képező alkalomban megjelenő anyag. A retorikai diszpozíció az egyeduralom-*libertà*-anarchia hármasságára osztja fel a témát. Némiképp meglepő módon sem a *libertà*, sem az anarchia nem kerül tüzetesebb vizsgálata alá a nép mint a retorikai hatalom-gyakorlás anyagának analízise során. A *Fejedelem* egészét tekintve az anarchia gondolata implicit módon a 9. fejezetben is jelen van, ám itt is csak outsider szerepkörben.

Az anarchia gondolatának implicit jelenléte a szövegben némiképp parallel a „rosz-szul alkalmazott kegyetlenség" tárgyalásával a 8. fejezetben. Az anarchiával ellentétben a *libertà* eszméjéről egyálatlán nem esik szó a 9. fejezetben – Machiavelli e szakaszban nem beszél semmiféle „*città consueta a vivere libera*"[9]-ról és teljes mértékben figyelmen kívül hagyja a máshol oly hangsúlyos republikánus szabadság-eszmét. Ennek oka elsősorban nem az, hogy a *Fejedelem* valamiféle kezdőknek szóló „Bevezetés az egyeduralomtanba" című kézikönyv

9 *Fejedelem* 27.

volna, melyben az alattvalók szabadsága csak mellékes témaként merülhetne fel. Machiavellinek a republikánus szabadságeszméről való hallgatása e helyütt retorikai célkitűzéséből fakad. A fejezet célja az *occasioné*-ban megmutatkozó anyag mint olyan bemutatása – a formális nézőpont elveszne, amennyiben a hatalom megnyilvánulásának *anyaga* a republikánus polgárság vagy bármilyen formájú egyeduralom (zsarnokság, stb.) alattvalóinak opcióira specifikálódna.

Formális szempontból tehát ezen anyagnak *még* semmi köze a szabadság irányában meg-nyilvánuló, a felejtés és az emlékezés jelenségeivel asszociált republikánus szabadsághoz.[10] Az 5. fejezet *la memoria della antiqua libertà*-ja, *a régi szabadság emléke*[11] helyett a 9. fejezetben az *astuzia fortunata*, *a szerencsével párosult ravaszság*[12] hangsúlyos. A *virtù* zárójelezése azáltal, hogy helyébe a szintén a szerencsével összekapcsolt ravaszság lép, pontosan kifejezi Machiavelli formális nézőpontját. A vizsgálandó témát, azaz a hatalom-megnyilvánulás anyagát kiragadjuk a *virtù-occasione (forma-materia)-fortuna* szerkezetből, és az ezen kívülre pozícionált *astuzia* viszonylatában vizsgáljuk – ennek eredményeképp felvázolhatjuk a *virtù* hatalomgyakorlása alá vetett anyag formális szerkezetét. Jóllehet a három részre oszló diszpozícióban csak az egyeduralom (a polgári egyeduralom) kerül tárgyalásra, az analízis általában a hatalom forrásaira vonatkozik. Ennek megfelelően „a [polgári] egyeduralom szülője a nép [populo] vagy az előkelők [grandi]"[13]. Machiavelli további témafelosztásának ismertetése helyett nézzük meg, vajon mit képes a hatalom e két forása teljesíteni!

Az alapvonatkozás: az előkelők „uralkodni szeretnének, és felülkerekedni a népen"; „a nép nem akarja, hogy az előkelők elnyomják". E két alaptípus sajátos aszimmetriát hordoz:

> Egyébiránt nem lehet a többiek sérelme *(iniuria)* nélkül becsülettel *(con onestà)* eleget tenni az előkelőknek, de a népnek igen; mert a nép céljait szolgálni becsületesebb, mint az előkelőkét, az utóbbiak ugyanis az elnyomást akarják, a nép pedig az elnyomás ellen küzd.[14]

Mintha Nietzschét hallanánk morális fogalmaink genealógiájáról: a *grandi* és a *populo* a *Vornehmlichkeit* és a *Sklaven* alaptípusaival parallel módon adják

10 Lásd a *Fejedelem* 5. fejezetét!
11 *Fejedelem* 27.
12 *Fejedelem* 49.
13 *Fejedelem* 49.
14 *Fejedelem* 50.

meg a történelem azon vonakoztatási pontjait, melyekhez a *honestas* és az *iniuria* fogalmainak természettörténete mint önnön lehetőségi feltételeihez igazodik. *Iniuria*: az előkelők hatalmi megnyilvánulásai nem mások, mint a népet ért *jog*sérelmek, míg a nép saját tevékenységét az önnön természetéből fakadó *honestas* klasszikus erkölcsi-jogi kategóriájához rendeli. A jog és a nép jog*érzék*ének ezen mintegy nietzschei értelemben vett genealogikus származtatása bizonyos implikációkkal bír a polgári egyeduralom mindkét fent említett válfajára nézvést. Ha a polgári egyeduralkodó a nép kedvezésének köszönhetően került uralomra, akkor nem kell attól tartania, hogy a nép elpártol tőle.

A nép támogatja ezen uralkodót, mégpedig jogérzékéből kifolyólag. Ám a nép ezen jogkövetésének valódi oka az, hogy a polgári uralkodó a nép kedvezése révén jutatott hatalomra, és nem fordítva: nincs semmiféle jogilag rögzített kötelezettség, melyet szem előtt tartott a nép akkor, amikor őt hatalomhoz segítette. A nép támogatta a polgári egyeduralkodót – és a nép csak azután hivatkozott jogra, miután az megszerezte a hatalmat, hogy képes legyen az előkelők és azok hatalmi ambícióját továbbra is – a polgári egyeduralom hatalomra segítése után is – ellensúlyozni. Az előkelők ezen eredendő hatalmi fölénye ellenében ható kompenzáció eredménye a félelem-érzet kiiktatása, azon érzésé, mely az egyeduralomra emelkedett polgár eredeti pszichológiai jellemzője. A nép e célból saját jogi állandóságára hivatkozik: az előkelőknek a hatalomból való eltávolítása jogszerű – ki akarná ezzel szemben a népet eltávolítani, méghozzá a jog ellenében?

Machiavelli a téma további precíz diszpozícióit vezeti be a *nép* kedvezéséből hatalomra jutott *polgári* egyeduralkodónak az *előkelőkre* vonatkozó viszonyát illetően. Az uralkodónak behódoló előkelőkkel szemben tiszteletet (onorare) és szeretetet kell tanusítania. A *Fejedelem* mellett magukat el nem kötelező előkelőkkel szembeni reakció ismét kétféle. Azok, akik kicsinyhitűek avagy „lelkük természetes gyöngesége" miatt ilyenek, veszélytelenek. Ám azoktól, akik ambícióiktól vezettetve nem állnak mellé, azoktól jobban kell *félnie*, mintha nyílt ellenségei lennének.

A diszpozíció másik oldalán, nevezetesen az előkelők által hatalomra segített polgári egyeduralkodó esetében csak egy meglehetősen szerény előny jelentkezik. Ha az előkelők jóvoltából hatalomra jutó uralkodó kedvez a népnek, akkor gyorsabban megszerzi a nép bizalmát, mert tőle hatalomra jutása körülményeinek tudatában csak rosszat vár a nép. Itt a nép ismétcsak nem amiatt nyilvánítja ki a polgári egyeduralkodó elismerését, mert ezen uralkodó jogkövető módon gyakorolja hatalmát, hanem azért, mert a jog által a nép eredeti hatalmi igényét (pontosabban: az előkelők hatalmi igényével szembeni reaktív kompenzációt)

támogatja. A nép támogatása nélkül az előkelők jóvoltából hatalomra jutó uralkodónak semmi esélye nincs arra, hogy megtartsa hatalmát.

A 9. fejezet analízise tehát az *occasioné*-ban fellépő megformálandó anyag jogi-kontraktualista jellegét tárja fel. A virtuóz hatalomra jutás innovatív formaadása kontraktualista hivatkozásokkal találja magát szembe a hatalmi megnyilvánulása alapjául szolgáló anyagban. A jogra történő e szenvedélyes hivatkozások mélyen a nép hatalmi ambícióiban gyökereznek. A nép jogérzéke mélyén a nép reaktív hatalmi érdekei húzódnak meg.

Vornehmlichkeit és virtù – Machiavelli modernitása

Machiavelli gondolkodása állandóan két véglet között mozog. Ha elfogadjuk – és az olasz filozófus szövegeinek olvasásakor ez elsődleges intenciónak számít –, hogy az általa körvonalazott politikai cselekvés-elmélet történelemfilozófiai kiindulópontja az egy holisztikus értékkritika, akkor felmerül a kérdés, vajon nem merül-e fel az ideológiakritikai distancia lehetősége azon pozitív javaslatra vonatkozóan is, melyet Machiavelli a történelem standard vonatkoztatási pontjaival kapcsolatban fejt ki. Másként megfogalmazva: mi biztosítja azt, hogy a történelem alapvető retorikai struktúrájának állandói nem instrumentalizálhatóak egy retorikai érvelés intenciói mentén? Vajon nem épp az a dilemma a legfontosabb filozófiai tanulság Machiavelli esetében, hogy 1) vagy kitartunk amellett, hogy a *virtù*-alkalom-szerencse struktúra a történelem egyáltalában vett lehetőségi feltételeként a történelem új metafizikájához vezet; vagy 2) tagadjuk, hogy Machiavelli mintegy „visszaesne" az általa elkerülendőnek vélt kompromittált történetmetafizikák álláspontjára, ám ezzel együtt fel kell adnunk pozitív javaslatainak általános érvényét, minthogy azok sem állják ki az épp Machiavelli által felállított ideológia-kritikai kritériumokat? Dilemmánk ez utóbbi ága egybecseng Leo Strauss olvasatával: a *Fejedelem* szövegének legfőbb tanulsága nem más, mint az a performatív aktus, ahogy Machiavelli kierőszakolja olvasójától annak belátását, hogy műve tartalma áldozatul esik egy retorikai stratégia oltárán, mely kizárólag a '*reading between the lines*'[15] nem propozícionális tartalmakra koncentráló módszerével férhető hozzá. Így nem a történelem retorikai struktúrájának állandósága, hanem a szöveg hatásmechanizmusának relativitása válik hangsúlyossá – mindez messzemenően összhangban Machiavelli szerzői intenciójával.

15 E módszer klasszikus megfogalmazása Machiavelli filozófiájára vonatkozóan: Leo Strauss: *Thoughts on Machiavelli*. Chicago, 1958.

E dilemma eldöntésénél sokkal fontosabb számunkra, hogy maga a dilemma ilyen módon felvethető Machiavellinél. E dilemma megfogalmazhatósága az olasz gondolkodó filozófiájának modern jellegére mutat rá, az értékek metafizikájára vonatkozó kritika metafizikai előfeltételezettségének e kérdése ugyanis messzemenően párhuzamos azzal problémakörrel, mellyel a kései Nietzsche találja magát szembe akkor, amikor felvázolja a morálgenealógia eszméjét.[16]

Közismert, hogy Nietzsche az európai moralitás objektivált formájú és szubjektíve bevésett intézményeinek leleplezése céljából az ezen moralitás által hivatkozott transzcendens-metafizikai értékalapozások kritikáját nyújtja. E kritika ugyanúgy vonatkozik a Platónnal induló filozófiai tradícióra, a kereszténység aszkétikus moráljára, mint ahogy az értékek racionális megalapozására törekvő felvilágosodásra vagy a kortárs naiv genealógia képviselőire, akik egy utilitarista etikát alapoznak az értékek egyfajta evolúciós természettörténetére. Úgy tűnik azonban, hogy az európai moralitás tradíciójával szemben gyakorolt e radikális kritika közben Nietzsche bizonyos standard vonatkoztatási pontokat vesz fel a történelem egyáltalában vett hozzáférhetőségének biztosítása érdekében: ezek az aktív előkelőség *(Vornehmlichkeit)* és a reaktív rabszolga *(Sklaven)* mozzanatai.

Ha elfogadjuk Paul de Man tézisét[17], miszerint Nietzsche metafizika-kritikájának kulcsa a trópusok retorikai elméletében rejlik[18], akkor felmerül a kérdés, vajon az aktív-reaktív történeti tényezői nem pusztán retorikai trópusok-e. Vajon mi akadálya annak, hogy az eredendő előkelő esztétikai hatalom-megnyilvánulás

16 Friedrich Nietzsche: Zur Genealogie der Moral. In: *Kritische Studienausgabe* hrsg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Neuausgabe Berlin/New York, 1999, Bd. 5, 245-412. A továbbiakban GM, illetve KSA.

17 Paul de Man: A trópusok retorikája (Nietzsche). In: *Az olvasás allegóriái*, ford. Fogarasi György, Budapest, 2006, 124-141, ott 131. A nietzsche-i filozófia retorikai aspektusainak tárgyalásához alapvető fontosságú az alábbi filológiai jellegű tanulmány: *Anthonie Meijers - Martin Stingelin:* Konkordanz zu den wörtlichen Abschriften und Übernahmen von Beispielen und Zitaten aus Gustav Gerber: Die Sprache als Kunst (Bromberg 1871) in Nietzsches Rhetorik-Vorlesung und in 'Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne'. In: *Nietzsche Studien*, 17, 1988, 350-368.; Vö. Stephan Kreiser: Über Wahrheit und Klarheit: Aspekte des Rhetorischen in 'Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne'. In: *Nietzsche Studien,* 23, 1994, 65-78. Vö. Peter Gasser: *Rhetorische Philosophie – Leseversuche zum metaphorischen Diskurs in Nietzsches «Also sprach Zarathustra»*, Bern, 1993.

18 De Mannál ez természetesen a történelem nietzschei sztenderdjeinek transzcendentálfilozófiai megközelítésével való szembenállást jelenti, vagyis azon felfogás ellenében hangoztatott oppozíciót, miszerint Nietzsche az aktív-reaktív ellentétet – Kantra vonatkozó minden polémiája ellenére – a történelem *lehetőségi feltételeinek* állítja be.

és a rabszolga-attitűd történeti konstansait egy retorikai érvelés perspektívájából relativizáljuk?

Nietzsche plasztikusan érzékelteti az innovatív előkelőség és a reaktív rabszolga-attitűd egymásba fonódó pozícóit, az innovativitás ugyanúgy sajátja az előkelő formaadásának és -teremtésének, mint ahogy a gyengék reaktív teoretikumainak az esztétikai innováció belső struktúrájában.[19] A két történeti konstans egymásbafonódásának legerősebb stílusban megírt jellemzése az előkelő önmagán elkövetett innovatív erőszaktételének témájában valósul meg. Az eredendő művészi ön-erőszaktétel e végső instanciájában, a történelem és egyáltalában a létezés mint hatalommegnyilvánulások egymásrahatásának legeredendőbb értelmezési terében megőrződnek a genealogikus alappozíciók. Nietzsche ezen alappozíciókat a megformálandó, a megvetendő „nehézkes, ellenálló elszenvedő anyag" és a kritizáló, hatalom-megnyílvánító, a beégető formaadás irányaiként orientálja. E két tendencia egymásra vonatkoztatása azonban „az önmagában akaratlagosan meghasonlott lélek szörnyű-gyönyörteli munkájában"[20] nem semmisíti meg őket. A lélek önmagán tett erőszaka egyfelől önmaga elvesztése, önmaga megtagadása és önmaga feláldozása, ám másfelől éppígy az ezek felett érzett-észlelt gyönyör is. A hatalom megnyilvánulásának ezen alapvető struktúrája megy végbe a moralitás és a civilizált intézmények történetében. Ahogy Nietzsche már műve elején (GM I,2) rögzíti az előkelő-gyenge értékellentétpárt és a pátosz közöttük fennálló distanciáját (Pathos der Distanz), úgy később ezen alapvető diszpozíció eredendő értelmezését a „*mit selbst willig-gespalteten Seele*" (GM II,18) koncepciójában hajtja végre. Ha az „előkelő" és a „gyenge" kifejezései puszta metaforák volnának, akkor az axiológia e végső instanciájában semmiféle rend nem állhatna fenn. A végsősoron aktívként beállított rossz lelkiismeret minden önmegsemmisítő konzekvenciája ellenére bizonyos tendenciák stabilak és érintetlenek maradnak a kései Nietzschénél. Az innovatív módon értelmező előkelő lélek[21] hatalom-megnyilvánulásának mégiscsak van valamiféle alapulszolgálója, minden ontológiai tárgykonstitúciója ellenére mégiscsak adódik számára valami már eleve szemben-álló. Még ha ezen szembenálló mint önmaga lép is fel – ahogy arról a GM II, 18 tanúskodik –, a genealogikus alaptendenciák mégsem számolják fel önmagukat.

Ezzel azonban nem azt állítjuk, hogy értékmentes, egy objektív ismeretelemélet keretein belül tisztázható hozzáférésünk volna a realitáshoz. A

19 A következő gondolatmenet a GM II, 18 szakaszának értelmezésére tesz kísérletet.
20 GM II, 18, KSA 5, 326.: „entsetzlich-lustvolle Arbeit einer mit selbst willig-gespalteten Seele".
21 Vö. GM II, 12, KSA 5, 313-316.

realitáshoz való hozzáférésünk mindvégig retorikai-esztétikai jellegű marad. Ám retorikaiként mégiscsak valamihez való hozzáférés, ám mint hozzáférés, csakis retorikai. Az a tény, hogy az ismeretelmélet eredendő retorizált mivoltának elfelejtése az igazság érzésének a testbe való mnemotechnikai beleégetéséhez[22] vezet – azaz, hogy e folyamat az eredendő nem-morális hazugság tudattalanná válását mutatja –, nem jelenti azt, hogy az interpretatív hatalom-megnyilvánulás retorikai nyelvének ne volna valamiféle rendje. Jóllehet azon kötelezettség érzése, hogy a dolgokat szilárd jelentésekkel ruházzuk fel, nyitotta meg az utat a morális kötelesség tudattalan-hazug érzéséhez, a nyelvi kötelezettség ezen érzésének zárójelezése nem érvényteleníti a retorikai beszédmód lehetőségét.

Az esztétikai-művészi ön-erőszaktétel bizonyos értelemben hazugság: a hatalom megnyilvánulásaként az erőszakot elszenvedő Én egy voluntarista tapasztalat-konstitúcióban adódó tárgy, Nietzsche kifejezésével élve maga is egy „irgendwie Zu-Stande-Kommenes"[23]. Másfelől az értelmezés mindig rendelkezik egyfajta művészi-retorikai stratégiával: az „irgendwie Zu-Stande-Kommenes"-t az innovatív értelemadás által fedezi fel (a retorika nyelvén: *inventálja*). A dekadens moráltörténet felvilágosító-emancipatív invenciójának oly hatásos relativizáló potenciálja Nietzschénél nem zárja ki a retorikai nyelvhasználat standard mozzanatainak érvényességét. Épp ellenkezőleg: ezen invenciónak pontosan az abban rejlő immanens innovativitásra van szüksége destruktív célkitűzéseinek megvalósításához. *Az értékítéletek dekadenciájára gyakorolt genealogikus kritika lehetőségi feltétele a történelem retorikai topológiája*.

Az „előkelő" és a „gyenge" elsősorban nem a jelentésátvitel önmegsemmisítő folyamatának önmagukat is felszámoló *trópusai,*[24] hanem olyan retorikai *toposzok,*[25] melyek alapján először válik láthatóvá az ön-erőszaktétel és az önmagára

---

22 Vö. GM II, 3, KSA 5, 295.

23 Vö. GM II, 12, KSA 5, 313.

24 Ezért nem érthetünk egyet Paul de Man véleményével, aki szerint a „Vornehmlichkeit" szociológiai kategória, nagyjából a „happy few" jelentésének megfelelően, így jelentése legalábbis relatív, de leginkább komolyan nem vehető demagóg kifejezés: „Gyakran olyan pragmatikus és demagóg érték-szembeállításokkal dolgozik, mint a gyengeség és az erő, a betegség és az egészség, a csorda és a 'boldog kevesek' ['happy few']; e fogalmak értékelése azonban annyira önkényes, hogy nehéz komolyan venni őket." Paul de Man: A meggyőzés retorikája (Nietzsche). In: *Az olvasás allegóriái*, ford. Fogarasi György, Budapest, 2006, 142-156, ott 142. A nietzschei genealógia-koncepció fikcionalitásához ('*the phenomenological fiction of ressentiment*'): *Bernard Williams: Naturalism and Genealogy.* In: *Morality, Reflection, and Ideology*, ed. by Edward Harcourt, Oxford, 2000, 148-161.

25 A nietzschei szociál-típusok retorikai jellegű karakterekként való felfogásához vö. Martin Saar: *Genealogie als Kritik – Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und*

irányuló tagadás retorikai episztemológiája.[26] Az a kvázi transzcendentálfilozófiai belátás, hogy a történés *(Geschehen)* struktúrája teljes mértékben indiszkurzív-voluntarista, feltételezi az „előkelő-gyenge" retorikai toposzai tartalmának bizonyos rögzítettségét. Ezzel együtt ennek megfordítása érvénytelen: az „*irgendwie Zu-Stande-Gekommenen*" indiszkurzivitása nem képes az „előkelő-gyenge" genealógiai toposzainak hatályon kívül helyezésére.

Machiavelli azon dilemmája, hogy vajon a *virtù* ideológia-kritikai potenciálja nem vezet-e teljes relativizmushoz, erős párhuzamokat mutat az „előkelő-gyenge" genealógiai toposzainak perspektivizálhatóságára vonatkozó nietzschei problémával. A történeti tapasztalat tárgykonstitúciója mindkettejüknél zárójelez mindenféle történet-feletti értékhivatkozást, ám mindkettejüknél felfigyelhetünk arra is, hogy e tárgykonstitúció mégis rendelkezik valamiféle tovább már nem relativizálható perspektívával. E perspektíva a történeti tárgykonstitúció, mint hatalom-megnyilvánulás eredendően retorikai jellegéből fakad. Eltekintve a két filozófus gondolkodásában jelentkező további párhuzamok (determinizmus, örök visszatérés-ciklikus történetszemlélet, antikvitás-kép, stb.) tárgyalásától, immár kísérletet tehetünk egy meglehetősen provokatív kérdés feltevésére: vajon mit teljesít az európai modernitás Machiavelli és Nietzsche között? Másként fogalmazva: miben áll a felvilágosodás azon hozadéka – főként a társadalom-, történelem- és értékfilozófia területén, amivel Nietzsche *már* szembetalálja magát a moralitásra gyakorolt holisztikus kritikája esetén, ám Machiavelli *még nem*? Ha a fentiekben tárgyalt párhuzamok csak részben is helytállóak – azaz a relativizmus dilemmáját hasonlóléppen veti fel a korai és a kései modernitás e két kimagasló botrány-filozófusa –, akkor válaszunk e kérdésre abból fog kiindulni, hogy a felvilágosodás e hozadéka nem túl széles terjedelmű. Ám még egyszer hangúlyoznunk kell: e válasznál sokkal fontosabb az, hogy Machiavelli történetfilozófiai dilemmái mintegy modellezhetőek Nietzsche filozófiájának problémafelvetéseiben. A dilemmák e párhuzamossága avatja Machiavellit kortársunkká.[27]

Foucault. Frankfurt am Main, 2007, 130-142.

26 Ezzel összhangban érvel David Owen is a genealogikus érték-ellentétek fikcionalitása ellen: „[…] how explanation in terms of a fictional story can be explanation at all?" David Owen: *Nietzsche's Genealogy of Morality*. Stocksfield, 2007, 139.

27 Különösen szembeötlő e Machiavelli modernitásának hangsúlyozása az amerikai szakirodalomban, vö. Diego Vacano: *The Art of Power. Machiavelli, Nietzsche and the Making of Aesthetic Political Theory*. Lanham/New York/Toronto/Plymouth, 2007. Dombowsky, Don: *Nietzsche's Machiavellian Politics*. Houndmills, 2004. Régebbi tanulmányok a párhuzamra, különös tekintettel a politikum szűkebb problémájára: Geoff Waite: Zarathustra or the Modern Prince: The Problem of Nietzscheian Political Philosophy. In: *Nietzsche heute*, Stuttgart, 1988, 227-250. Stell, Hans-Dieter: *Machiavelli und Nietzsche – eine strukturelle Gegenüberstellung ihrer Philosophie und ihrer Politik*. München, 1987.

Varia

Marosán Bence:

A végtelenség vágya

A vágy dialektikus szerkezete *A szellem fenomenológiájá*ban

Előzetes megjegyzés

A jelen tanulmány központi témáját a vágy hegeli fogalma képezi. Elemzéseim során néha elszakadok maguktól, a konkrét szöveghelyektől, hogy megpróbáljak a vágy problémájával kapcsolatban önmagukban megálló filozófiai belátásokhoz jutni. Saját filozófiai pozíciómat illetően a (husserli-heideggeri) fenomenológiához állok közel, de úgy gondolom, hogy maguknál, a klasszikus német idealizmus szerzőinél is alapvető fenomenológiai belátások fogalmazódtak meg. Aki egy ilyen külső pozícióból közelít ezekhez a szerzőkhöz óhatatlanul magára vonja azt a kritikát, mely szerint ezektől a gondolkodóktól lényegileg idegen olvasatot próbál meg rájuk kényszeríteni. Figyelembe kell azonban vennünk, hogy nem létezik pozíció-független olvasat; mindenki, aki filozófiai szöveget olvas, valamilyen meghatározott pozícióból közelít feléjük.

Amellett tehát, hogy egy fenomenológiai pozíciót próbálok meg érvényesíteni, nem szeretném megfosztani a vizsgált szövegeket sem önállóságuktól, hanem megpróbálom engedni, hogy a saját hangjukon szóljanak hozzánk. Ezzel együtt meggyőződésem, hogy a fenomenológia és a klasszikus német idealizmus között nincs akkora szemléletbeli távolság, mint azt általában feltételezik, hanem a fenomenológiában éppenséggel erőteljesebb, kifejezettebb formában jutottak érvényre a német idealizmus egyes filozófiai eredményei. Alább, mindenekelőtt a hegeli szövegekre támaszkodva, a korszak, és konkrétan Hegel néhány, általam lényegesnek tartott filozófiai belátását próbálom meg kifejezésre juttatni.

Bevezetés

A transzcendencia

A transzcendencia ősadottság. Bár az ember eleve „ott" van a dolgoknál, azonban ez az „ott" az ember mindenkori „itt"-jével áll szemben. A transzcendencia az embert a dolgoktól elválasztó *térre* utal: arra a távolságra, amely egyfelől ösz-

szeköti, másfelől elválasztja őket. A *látás* csupán képletesen hozza közelségbe a dolgokat, az embernek oda kell mennie a dolgokhoz, hogy náluk legyen. Az elsajátítás folyamatában a dolgok „ott"-ja feloldódik és eltűnik az ember „itt"-jében, de maga ez a feloldódás is feloldódik ebben a feloldódásban: az elsajátítás után az ember újra csak az „ott" szembenállását tapasztalja a maga „itt"-jével szemben. Hovatovább a másik ember „ott"-ja kivonja magát a dolgokra irányuló elsajátítás lehetősége alól: a másik a megszüntethetetlen „ott", aki várakozásaimat minduntalan keresztülhúzva adja tudtomra másságát.

Az ember, a dolog és a másik egymástól való különbségükben jelennek meg. Ez a különbség a *kezdet*: az egység először csak a *filozófiai reflexióval* teremtődik meg; vagy, ahogy a filozófiai reflexió látja, áll helyre. A filozófiai reflexió munkája, hogy az eredendően szétválasztottakat összekapcsolja. Amikor azt mondjuk, hogy a dolog, az ember és a másik *eredendően* egységben vannak, akkor ez csupán *visszatekintés* a reflexió álláspontjáról. Ebben a visszatekintésben hajlamosak vagyunk elfeledkezni róla, hogy *nem*: az ember, a dolog és a másik eredetileg egymástól *függetlenként* és különbözőként mutatkoznak meg. Az ember néha *fájdalmasan* érzi, hogy a dolgok és a többiek függetlenek tőle, és fájdalmas erőfeszítésekre van szüksége, hogy bevonja őket létezésébe.

Könnyen az a csalóka képzetünk támadhat, hogy a *ráutaltság* tapasztalata éppen ennek az eredendő egységnek a jele: az ember *függ* a dolgoktól és függ a másoktól, *tehát* egységben van velük. Ez azonban a helyzet nem megfelelő értelmezése: az egység csupán az eredmény, amelyet maga az ember teremt meg: végig kell vinnie az elsajátítás alkalmasint nagyon is keserves munkáját, illetve meg kell szólítania a másikat. Az *Enciklopédia* harmadik kötetében, *A szellem filozófiájá*ban Hegel, az *Antropológia* címszó alatt, a lélek tanában arról beszél, hogy a *lélek* még nem ismeri a különbséget önmaga és tárgya között. A heidelbergi *Enciklopédia* 36. paragrafusa ennek alapján teszi föl a kérdést: vajon tényleg „abszolút kezdet"-e a tudat?[1] *Az állati lélek* bizonyosan egynek *tűnik* tárgyával; a tárgy és az állat egyazon tevékenység különböző mozzanataiként *tűnnek föl*.

Nincs-e mindez ellentmondásban azzal, amit fentebb a transzcendenciáról mondtunk? Az állat nem *ismeri* a különbséget önmaga és törekvése tárgya között, ahogy az anyaméhbe ágyazott gyermek sem *ismeri* a különbséget önmaga és anyja között. Előtte vannak e különbség *tudatának*, a különbség és a függés azonban jelen van, még ha nem is juttatja magát világosan kifejezésre ezekben a lelkekben. Az állatot a *szükség* hajtja az eleség után, és a szükség bírja párzásra. A szükség érzése a transzcendencia *sejtelme*. A gyermek függ az anya jól-lététől és

1 Vö. Otto Pöggeler: *A szellem fenomenológiája kompozíciója*, Budapest, Művelődési Minisztérium, 1986, 44-45.

épségétől: ha elpusztul az anya, meghal a gyermek is. A korai magzatban azonban a transzcendenciának még a sejtelme sincs meg: valóban meg nem különböztetett önmaga-érzés.

Ha nem is tud a magzat a közte és anyja között fennálló függésről, azért még létében függ tőle. A transzcendencia ebben a függésben ad hírt magáról: a gyermek valami tőle függetlentől (az anya jól-lététől) függ. Az állat esetében viszont a transzcendenciának imént említett sejtése egész létét tartja mozgásban: meg kell harcolnia az eleségért, el kell rejtőznie a ragadozók elől, meg kell küzdenie a nőstényért; minden ilyen tevékenységben jelen van a transzcendencia mozzanata. Kiinduló tételünket azonban valóban módosítanunk kell valamelyest: *a tudattal bíró ember számára* a transzcendencia ősadottság. Mi azonban a tudat, és mit jelent az, hogy „tudattal bírni"?

A tudat

A tudat semmi esetre sem a képzetek önmagába zárt rendszere, mint azt a tudatfilozófia huszadik századi kritikusai vélték. Hegel számára a tudat elsősorban *intencionalitás* volt: a tudat mindig valaminek a tudata, egy tárgyiságra irányulás.[2] A tudat az ember és a dolog viszonya, egy *korreláció*. A tudat a transzcendencia helye, megnyilvánítja az embert, a dolgot és a másikat elválasztó és összekötő teret. A tudatban és a tudat által maguk a dolgok tudatják jelenlétüket az emberrel; a tudat az ember elszakadása önmagától, általa válik rá képessé az ember, hogy a dolgok „ott"-jához jusson.

A tudat ember és dolog, ember és másik *viszonya*, ilyen viszonyként viszont egy ellentmondásos és sokrétű jelenség. A tudat egyfelől önmagának a tudata, másfelől a tárgy tudata; én-tudat és tárgytudat összekapcsolódása. Mint ilyen azonosság és nem-azonosság azonossága: azonosság, amennyiben tartalmazza az én egyszerű, önmagával való azonosságát, nem-azonosság, amennyiben tartalmazza a tárgyat, mely folyvást megbontja az én integritását, és magához hívja az ént, és végül e kettő (azonosság és nem-azonosság) azonossága, mivel ént és tárgyát a tapasztalat általános közegében kapcsolja egybe.[3]

---

2 Csikós Ella: *Élő gondolkodás*, Budapest, L'Harmattan kk., 2008, 73. („A szubjektum-objektum struktúra a tudatban").

3 Vö. Csikós Ella: i. m., 251., 382. lábjegyzet: „Az azonosságon belüli közvetítődés megjelenéséhez, az azonosság egységként való felfogásához Heidegger szerint a nyugati gondolkodásnak több mint 2000 évre volt szüksége, s Leibniz és Kant nyomán csak a spekulatív

A tapasztalatnak ez az általános közege mozgalmas és ingatag egység, az ellentmondó oldalak szétválásával és újra-összekapcsolódásával. A filozófiai reflexió egyik feladata az, hogy ezt a mozgalmasságot felszínre hozza és leírja, hogy bemutassa a tapasztalat életét és valóságos gazdagságát. A tapasztalat, mint az ént (az embert) és a dolgot (illetve a másikat) összekapcsoló *közeg*, egyszerre tapasztalata az énnek (öntapasztalat) és a dolognak (mint tárgytapasztalat, illetve a másiknak, mint idegen-tapasztalat); a tapasztalat úgyszólván a szubjektív és az objektív oldal *billegése*, amelynek során hol az egyik, hol a másik oldal kerül fölénybe, illetve előtérbe.

A filozófiai reflexió munkája arra irányul, hogy ennek a mozgalmasságnak az erezetét és finomszerkezetét felderítse. Ahhoz, hogy a tapasztalat általános közege ne pusztán amaz üres általánosság legyen, „amelyben, mint mondani szokás, minden tehén fekete",[4] hanem valóságos, tartalmas egység, a szubjektívnek és objektívnek valóságos egymást-áthatása, a reflexió utána kell, hogy menjen az ellentmondások harcának, és csak miután az ellentmondások végigharcolták a maguk küzdelmét a tapasztalat közegében, áll a reflexív tekintet elé én és tárgy, mint igazi egység és azonosság. Az azonosság és az egység itt kivívott, végigharcolt azonosság; keserves munka, amely csak befejeztével hozza meg gyümölcsét; ahogyan az embernek is meg kell szenvednie a tőle elválasztott dolog elsajátításáért.

Mi *motiválja* azonosság és nem-azonosság azonossá-tételét? Az *ember* esetében a *szükség* – emberi formában ugyan, de majdnem, mint az állatnál. Az embernek ennie kell, ha nem akar *elvonatkoztatni* tulajdon fizikai lététől. Érzi, hogy rá van utalva természeti teste folyamatos fenntartására, (és ez a fenntartás a természeti környezettel folytatott folyamatos *anyagcsere* módján folyik le); és érzi, hogy hasonló módon rá van utalva a *másikra*. A szükség a tudatban *vágyként* nyilvánul meg: a vágy az embert önmagától a dologhoz és a másikhoz hajtja. A tudat, mint önmagától való állandó elszakadás, mint állandó önmeghaladás, közvetítés én és nem-én között, lényege szerint *vágy*.[5] A vágy az, ami motivál, a vágy az, ami mozgat bennünket, mint tudatot.

---

idealizmus volt képes az azonosság szintetikus lényegét és a gondolkodás ügyét mint a lét dialektikáját feltárni."

4 Hegel: *A szellem fenomenológiája*, Budapest, Akadémiai kk., 1973, 16.

5 Sartre: „A husserli filozófia alapvető gondolata: az intencionalitás", in: Sartre: *Az egó transzcendenciája*, Debrecen, Latin betűk kk., 1997, 90-94.

Az állati lélek *szükséget* érez. A szükség az önmaga tudatára nem ébredt vágyakozás. A szükségben, mint korábban mondtuk, már megjelenik a megkettőzöttség, a transzcendencia sejtelme. Ez a sejtelem az emberben azután vágyként ébred önmaga tudatára. Első megközelítésben[6*] *három* szinten is beszélhetünk vágyról: az elsajátítandó és elsajátítható *dolgokra* irányuló vágyról (éhségről és szomjúságról), a *másikra* vonatkozó vágyról, mint az öntudatnak az *elismerésen* keresztül történő reflexiójára való vágyakozásról, és végül (az előbbivel szoros összefüggésben) az öntapasztalat, illetve az önismeret vágyáról.

Úgy tűnik, mintha *A szellem fenomenológiájá*ban a vágyként megjelenő tudat explicit tárgyalása mellett az elemzések hátterében jelen volna egy másfajta, az előbbivel szerves kapcsolatban lévő vágy is. „Az önmagáról való bizonyosság igazságá"-ban a vágy az ébredő öntudat megmutatkozása, amely először a dolgokra irányul, a dolgokban alámerülve próbálja megtapasztalni, hogy ki is ő, majd az öntapasztalásnak egy másik módjába megy át: az öntudat egy másik öntudaton keresztül próbálja felfejteni saját *ki-létének* rejtélyét. *„Az öntudat csak egy másik öntudatban találja meg kielégülését"*.[7] Ez a másikra irányuló vágyakozás azonban közvetlenül érinti a szellem egész „Odüsszeiáját" (hogy H. Harris kifejezésével éljünk); hiszen a szellem útjának végcélja az abszolút önismeret.

A dolgokra irányuló vágyakozás mellett, mely képletesen szólva egyfajta *horizontális* vágyként, a *térben* független tárgyiságokra vonatkozik, jelen lenne tehát egy *vertikális* vágy is, melynek elsődleges közege az *idő*, és az önismeret értelmében vett önelsajátítás a célja. Felfogásom szerint *A szellem fenomenológiájá*nak logikáját az önmegtapasztalásra irányuló vágyakozás tartja mozgásban. Nem túlzás-e azonban azt állítani, hogy az érzéki bizonyosságtól az abszolút tudáshoz vezető úton (odáig tehát, amikor a szellem felismeri és megérti, hogy minden, amivel csak szembekerül, általa áthatott) a szellemként öntudatra ébredő tudatot a vágy motiválja? Nem erőszakolunk-e rá ekkor a műre egy kívülről vett, a mű szellemétől alapvetően idegen olvasatot?

Azt lehetne mondani, hogy Platónnál talán a vágy űzi végig a lelket a világon – de a hegeli szellemre ez semmiképpen sem igaz. Úgy gondolom, ez a megfogalmazás megfelelne Hegel saját, művével kapcsolatos elvárásainak, mindenesetre némiképpen alábecsüli a hegeli spekulatív gondolatban továbbélő platonikus és

6* A tanulmány későbbi részében a vágyat *az élet* három hegeli fogalmához illeszkedve fogjuk értelmezni.

7 Hegel: i. m., 100.

neoplatonikus tradíciót.[8] A vágy *közvetlen* fenoménje a műben valóban az öntudat nyitányával jelenik meg, és az elismerésért folytatott harc leírásába átmenve feloldódik és megszűnni látszik uralom és szolgaság dialektikájában. Úgy tűnik tehát, hogy csupán egy partikuláris fenoménről van szó a szellem önmagára vonatkozó tapasztalatának történetében.

Az értelmező tradíció többnyire így is kezeli (illetve kezelte) a vágyat a mű gondolatmenetében. Egy ilyen értelmezés bizonyosan megfelelne Hegel előbb említett, feltételezett elvárasainak, azonban a mi feladatunk nem az, hogy feltétlenül összhangban legyünk a szerző saját magára vonatkozó interpretációjával, hanem az, hogy a könyvben exponált fenomén bizonyos mozzanatait *ezzel* a fenoménnel összhangban világítsuk meg és bontsuk ki. Amennyiben a szellemet nem vágyként értjük meg, annak vágyaként, hogy eljusson önmagához, mint magán- és magáért-való szellemhez, akkor homályban marad a szellem egész útjának indítéka és hajtóereje.

Túl könnyű volna úgy válaszolni, hogy a szellem mozgásának éppenséggel *ilyen a logikája*, Hegel ezt a logikát akarja leírni, és ezért még jogosulatlan volna a mű egyik mozzanatát, ennek a mozgásnak egy különös elemét a szerző szándékaival ellentétben uralkodó mozzanatnak megtenni. Egy ilyen ellenvetés ugyanis figyelmen kívül hagyja, hogy a szellem érdekelt abban, hogy magát megismerje a totalitás formájában, és ne álljon meg az ellentmondó oldalak szembenállásában, ne nyugodjon bele a szétválasztottságba, hanem a totalitás formájában egyesítse a szétválasztottakat. A szellem *létéről* van szó; és az út, amit a szellemnek be kell járnia, hogy eljusson *magáért-való* létéhez, nem pusztán logikai mozgás, hanem *keserves munka*.

A fentebbi ellenvetés, mely megtartaná a vágyat különös mozzanatnak a szellem mozgásában, figyelmen kívül hagyja továbbá azt is, hogy a hegeli művön, és általában Hegel életművében, újra és újra felbukkannak a vágy fogalmával operáló szófordulatok. „A fogalom, a realizálódás vágya",[9] „az ész konkrétságra vágyik"[10] – ezek nem „pusztán" metaforikus fordulatok, (mintha a „pusztán" metaforikus szófordulatokon minden további nélkül napirendre térhetnénk), hanem a szellem életének, a fogalmak életének belső mozgalmasságára utalnak, amelynek a dolgok elsajátítására irányuló vágy, csupán a legkonkrétabb megjelenési módja. Maga ez a mozgalmasság alapvetően vágyként jelenik meg; és ha ezt a mozgalmasságot a szellem vagy az eszme saját logikájának akarjuk nevezni,

8 Ld. erről: Dermot Moran: *Hegel and the Neoplatonic tradition*, kéziratban.
9 Hegel: *A logika tudománya,* II. kötet, 415.
10 Vö. Csikós Ella: i. m., 91.

ezzel voltaképpen nem teszünk mást, mint e vágy (mint az azonossá-válás és az önmegismerés vágya) *megfagyott* formájára hivatkozunk.

I. Az eleven ész és az élő totalitás

A dialektika születése a kanti filozófia apóriáiból

Kant megváltoztatta a filozófiai tekintet irányát azáltal, hogy a tekintetet a tárgyak helyett önmagára irányította. Ezáltal megnyitotta az utat az emberi tapasztalás finomszerkezetének tanulmányozása előtt. Noha szokás hangsúlyozni, hogy Kant számára a metafizika problémája legalább olyan fontos volt, mint a tapasztalásé, (ha éppen nem fontosabb), az ismeretek kanti kritikájának félreértése volna, ha szem elől tévesztenénk, hogy a metafizika megújulását Kant szerint a tapasztalás és a valóságos tudás biztos megismerése tenné csak lehetségessé. Bár Kant a tapasztalat problémáját még elsősorban a tudományos ismeretszerzés lehetőségeinek tekintetében tette témává, ezt a kérdést azonban már ő is az általában vett tapasztalattal összefüggésben tárgyalta. Kant követőinél vált explicitté az igény, hogy az emberi tapasztalás valamennyi szféráját megpróbálják átfogni, és egységes rendszerbe foglalni.

Kantnál a *dialektika* az emberi ész önmagával való összeütközését jelentette. Az emberi ész természetéhez tartozik, hogy hajlamos átlépni a számára kijelölt határokat, s eközben látszatkövetkeztetésekhez jut. E hajlama abból ered, hogy ezek a kérdések az ember tulajdon metafizika sorsára irányulnak: a világban elfoglalt helyére, önrendelkezésének feltételezett vagy feltétlen voltára, léte lényegének maradandó vagy múlandó jellegére. Mivel azonban ezen kérdések megválaszolásához egy olyan külső pozíciót kellene felvennie, melyre elvileg képtelen, ezért a válaszoktól is elvileg el van zárva. Az ember *véges* lény, és a létét érintő alapvető kérdések megválaszolásához a *totalitás* megragadására volna szüksége: tehát egy *nem-emberi* nézőpont felvételére.

Véges, vagyis emberi perspektívából szemlélve Kant számára a lét, és speciálisan az ember élesen elkülönülő ellentétektől tagolva mutatkozott meg: magában való dolog és jelenség, fogalom és szemlélet, *apriori* és *a posteriori*, érzékiség és értelem. Az ember ennek megfelelően felszabdalt lényként jelent meg a kanti kritikákban. Az ellentétek között nem látszott közvetítés – bár Kant időnként (hol nyíltan, hol csak homályosan sejthető utalások formájában) próbál közvetíteni, néhol megkísérli tompítani az ellentéteket, a kanti filozófia alapvetően *befejezet-*

len maradt ebben a tekintetben. Kant szempontjából tekintve a befejezetlenség természetes és magának a kanti filozófiának a lényegéből fakad: a befejezéshez, az ellentétek végső áthidalásához és egy átfogó totalitásban történő egyesítéséhez ugyanis pontosan arra a külső nézőpontra volna szükség, melyet a szerző lehetetlennek nyilvánított.

Kant követőinek szempontjából viszont éppen az tűnt természetesnek, hogy Kantot befejezzék, illetve továbbgondolják; az, hogy folytassák, az ellentéteket kibékítsék, és a kritikai filozófiából kiindulva, azt meghaladva, szert tegyenek a totalitás szemléletére. Az egész Kant utáni filozófia, a klasszikus német idealizmus belső mozgatórugójának meg nem értéséről tanúskodna az, ha valaki *fogyatékosságként* próbálná a Kant utáni filozófusok szemére vetni, hogy Kantot befejezhetőként olvasták, és megpróbálták befejezni, amit a mester elkezdett. És ténylegesen filozófiai kérdésként is felvethető: vajon valóban túl kell-e lépnünk a lehetséges (emberi) tapasztalás területén ahhoz, hogy közvetítést teremtsünk a Kant által rögzített ellentétek között? vajon lehetséges-e a közvetítés emberi álláspontón?

Az ellentmondó oldalak összekapcsolása, pontosabban annak leírása, hogy a tapasztalat életében miként különülnek el a szembenálló oldalak, hogy magasabb egységben újra összekapcsolódjanak, és újabb ellentmondásokat szüljenek egy artikulált, minden ellentmondást harmonikusan egyesítő totalitáshoz vezető úton: ez a dialektika értelme és lényege Hegelnél és Schellingnél. A tapasztalat dialektikus felfogásának csírája *Fichténél* pontosan az ellentétek közti közvetítésnek ebből az igényéből született meg. Ez a csíra már az 1794-es *A teljes tudománytan alapvetése* című művében jelen van: én és nem-én között az *abszolút én* közvetít.[11] A fichtei reflexióban a tapasztalat szubjektív és objektív mozzanatai közti libikóka nem más, mint annak mozgalmas története, hogy a transzcendentális szubjektum miképp *korlátozza magát* empirikus szubjektumra és egy vele szembenálló objektumra.

A meg-nem-különböztettek megkülönböztetése és összekapcsolása, a szembeállítottak azonosságának felmutatása: ez a dialektika lényege. A dialektika szigorúan véve nem módszer és nem is szemlélet, hanem *felismerés*: annak felismerése, hogy a dolgok lényegük szerint dialektikusak, vagyis létükben ellentmondásoktól terheltek. *Módszernek* a dialektika csak annyiban nevezhető, amennyiben a tárgyon kifejtett, a tárgyhoz illeszkedő *leírásként* jelenik meg; olyan leírásként, melynek tartalmát és módját maga a tárgy szabja meg. *Szemléletnek* pedig csak annyiban, amennyiben a dolog létének, mint ellentmondásos

11 Fichte: „Grundlage der gesamten Wissenschaftlehre", in: *Fichtes Werke. Zur theoretischen Philosophie*, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1971, I. kötet.

küzdelemnek és folyamatnak a szemlélete. Ez a felismerés fog szerteágazó módon kibontakozni Fichte nyomán Schellingnél és Hegelnél.

Tapasztalat és dialektika

Az érett Hegel filozófiájával kapcsolatban, a többi között, két nagyon alapvető hibát lehet elkövetni: alábecsülni a tapasztalat fogalmának, illetve alábecsülni a dialektikának a rendszer szempontjából betöltött jelentőségét. Az előbbi felfogás mesterségesen leszűkítené a tapasztalat hegeli értelmét a rendszer mozgásának egy különös mozzanatára vagy aspektusára: a tapasztalat fogalmát közvetlenül a tudat és az öntudat mozgásához kötve; valamint a kései Hegelre hivatkozna, akinél a *fenomenológia* egy speciális diszciplína lesz *A szellem filozófiájá*nak *Enciklopédiájá*ban. Ez a felfogás azonban szem elől téveszti a hegeli filozófiának azt a lényegi szándékát, mely az eredeti címben is kifejezésre jutott: *A tudat tapasztalatának tudománya*.[12]

Az út, amelynek során a szellem önmagát szellemnek tudó szellemként jut el önmagához, a szellem önmegtapasztalásának az útja. A logika és a természet tana annak a fejlődésregénynek egyes állomásai csupán, melynek hőse mindvégig a szellem. A szellem szerez magáról tapasztalatokat az eszme mozgásában még *elvontan*, a természet húsában alámerülve pedig még csupán *szenderegve*. Ami pedig a másodikként említett hibát illeti: a *dialektika* ennek a tapasztalatnak a mozgása és struktúrája: „Ez a *dialektikus mozgás*, amelyet a tudat önmagán, mind tudásán, mind tárgyán végez, *amennyiben a tudat számára az új igaz tárgy fakad belőle*, tulajdonképp az, amit tapasztalatnak neveznek".[13]

*A transzcendentális idealizmus rendszeré*ben Schelling a tudat „transzcendentális történetét" konstruálja meg.[14] A műben a szerző a tudat „korszakairól" beszél; a szellem itt is a szubjektív és az objektív mozzanatok különböző szinteken és különböző formákban fellépő ellentmondásain keresztül jut el önmagához, noha Schelling rendszere abban a tekintetben nyitott marad, hogy nincs végső egység, amelyben kibékülne az összes ellentét. A *történelem* végső soron *aporetikus* természetű marad nála: ha végérvényesen feltárulna a történelem értelme, akkor megszűnne az ember szabad akarata; de muszáj, hogy legyen értelme a történe-

12 Ld. Otto Pöggeler: i. m., 46.
13 Hegel: *A szellem fenomenológiája*, 54.
14 Otto Pöggeler: i. m., 74.

lemnek, egyébként az ember sorsa és léte vak véletlen volna, ami semmivel sem jobb, mint a vak szükségszerűség.

Ily módon Schellingnél a történelem „egy soha el nem hangzó kinyilatkoztatás", amelyben Isten nyilatkoztatja ki magát; s ha ez a kinyilatkoztatás egyszer teljesen elhangzik, akkor „Isten is *létezni* fog".[15] Az ember, mint a transzcendentális tudat konkretizálódása, ebbe az aporetikus történelembe van beleágyazva, és természete ily módon maga is apóriával terhelt: szabadság és szükségszerűség fel nem oldódó módon feszül benne össze. Tudatos és tudattalan legmagasabb szintű egysége ebben a könyvben a *művészi alkotás* lesz, amelynek *első személyű* tapasztalata azonban csak kevés szerencsés zseni kiváltsága. A többi ember csupán úgyszólván *kívülről* csodálhatja a totalitásnak miniatűr formában való megvalósulását. Ezt az aporetikus létfelfogást találóan lehet jellemezni Friedrich Schlegel szavaival: „Schelling filozófiája, melyet kritikai miszticizmusnak nevezhetnénk, akárcsak Aiszkhülosz *Prométheusza*, földrengéssel és világpusztulással végződik".[16]

Schellingnél a dialektika (mint a tudat tapasztalatának mozgása) megmaradt az ellentétek feszültségteli, állandó harcának; nála ez a mozgás véget nem érő, eleven *kifejlődés (Vollzug)* volt. Schelling, saját bevallása szerint, később úgy érezte, hogy Hegel egyszerűen átvette tőle a tapasztalat dialektikus felfogását, anélkül, hogy ebben kifejezetten hivatkozott volna őrá; ráadásul a dialektikus szemléletet ellaposította, sematikussá és mechanikussá tette; nyersen szólva: *megölte*. 1830-ban tartott müncheni előadásainak egyikén Schelling így beszélt erről: Hegel „a természetfilozófia korábban reális formáját csak mesterségesen, ezért tökéletlenül, de mégis nagyon hasznosan fordította át a gondolkodásba, a fogalomba, a logikumba, s ahogyan nagy dolgokat gyakorta kicsiny véletlenek indítottak el, így Hegelnél is ez történt, akinek egyetemi barátai azt tanácsolták, hogy Jénában az akkortájt elhanyagolt logikát adja elő. Ő azonban körülbelül annyit tett, mint az, aki egy hegedűversenyt zongorára ír át".[17]

Otto Pöggeler részletesen is elemzi Schelling Hegel-kritikáját, és arra a megállapításra jut, hogy Hegelnél a transzcendentális történelem gondolata Schellingtől függetlenül is jelen volt, és – noha Schelling meghatározó módon befolyásolta fejlődésében – alapvető elemekkel egészítette ki a koncepciót, amely lényegileg megváltoztatta a transzcendentális történelem (a szellemmé kifejlődő

15 Schelling: *A transzcendentális idealizmus rendszere*, Budapest, Gondolat kk., 1983, 375.

16 Friedrich és August Schlegel: *Válogatott esztétikai írások*, Budapest, Gondolat kk., 1980, 278-279.

17 Ld. Otto Pöggeler: i. m., 76.

tudat történetének apriori struktúrái) értelmét: jelesül Hegel a transzcendentális történelem eszméjét alkalmazta a *világtörténelemre*, mint faktikus adottságra, *azért*, hogy transzcendentális történelem és világtörténelem kombinálásával újra eljusson ahhoz, amit Kant egyszer már lehetetlennek nyilvánított: *a spekulatív filozófia lehetőségéhez*.[18] Schelling, mondja Pöggeler, egyszerűen nem akarta észrevenni sem a hegeli szándékot (a spekulatív filozófia lehetőségéért folytatott küzdelmet), sem azt, hogy ami Hegelnél a tudat önmagáról szerzett tapasztalatának tudományaként megjelenik, az már nem pusztán transzcendentális történelem.[19]

Hegel számára a metafizika, mint spekulatív filozófia, olyan alapszükséglet, amelyről nem lehet, és nem is szabad lemondani. „Művelt nép metafizika nélkül ugyanis Hegel szerint olyan, mint egy díszes templom szentély nélkül".[20] Hegel értelmezésében Kant, azáltal, hogy az érvényes ismeretet szemlélet és fogalom lehetséges összetalálkozásának területére, vagyis a lehetséges tapasztalat szférájára korlátozta, semmi mást nem tett, mint *kiszolgálta a korhangulatot*, amely az elméleti ész belátásait puszta agyrémeknek nyilvánította, s amely szerint a megismerés első és legfőbb forrása a tapasztalat.[21] A véges értelem korlátoz és meghatároz, a (potenciálisan) végtelen ész pedig egyfelől semmivé oldja fel az értelem által tételezett és rögzített meghatározásokat (ennyiben negatív), másfelől pedig létrehozza az általánost, és benne felfogja a különöst.[22] Az ész szintetizál és következtet; ennek során azonban mindig tudatosítja és kinyilvánítja magában saját reflexív tevékenységét.[23]

Az ész a végtelenség vágya: az ész a totalitás felfogására törekszik. Ezt a különös és az általános, és az elválasztott oldalak közötti közvetítő, ide-oda történő dialektikus és önreflexív mozgás során próbálja meg végbevinni. Az értelem végessé teszi a dolgokat azáltal, hogy meghatározza őket; az ész felmutatja

18 I. m., különösen 74-76.

19 I. m., 76.

20 Csikós Ella: i. m., 86.

21 Vö. Hegel: *A logika tudománya*, I. kötet, 1.: „A kanti filozófia exoterikus tana – hogy *az értelem nem mehet túl a tapasztalaton*, mert különben a megismerőképesség *elméleti ésszé* lesz, amely magában csak *agyrémeket* szül, – tudományos oldalról igazolta, hogy lemondjon a spekulatív gondolkodásról. Kedvezett e népszerű tanításnak a modern pedagógia lármája, az idők szükséglete, amely a közvetlen kívánalomra irányítja a tekintetet, hogy miként a megismerés számára a tapasztalat az első, úgy a köz- és magánéletben való jártasságra éppenséggel káros az elméleti belátás, s hogy a gyakorlat és gyakorlati műveltség általában a lényeges, az egyedüli előnyös."

22 Hegel: i. m., I. kötet, 4.

23 Csikós Ella: i. m., 87.

a dolgokban benne rejlő végtelenséget, „amely másfelől ő maga".[24] Az ész képes kihántani minden konkrét dolog ésszerű magvát, azaz képes felmutatni bennük az általánosság és végtelenség mozzanatát. Ez azonban nem úgy történik, hogy az általános javára negligálja, úgyszólván „lenullázza" az egyediség, a konkrétság mozzanatát, és így a dolgokat egy elvont azonosságban oldja föl, hanem éppen ellenkezőleg: az ész megmutatja hogyan kapcsolódik össze minden dologban a konkrét és az általános.

„Az ésszerű az eliminálhatatlan ésszerűtlen háttere előtt bontakozik ki".[25] Az ész az ésszerűtlennel összekapcsolódva fejlődik ki, mindig az utóbbi integrálására törekedve. Az ész képes arra, hogy állandóan kitolja a maga határait, és arra, hogy a korábban ésszerűtlenként, tehát az észtől idegenként megjelenőt, mint önmagával lényegileg *rokont* mutassa föl. Ez azonban nem valamifajta, saját véges emberi lehetőségeinket semmibe vevő *hübrisz* módján történik, amelyre Kant utalt *A tiszta ész kritikája*nak Bevezetőjében fölhozott galamb példájában.[26] Csikós Ella kiemeli könyvében, hogy nem egy olyan „fogalmi imperializmussal" van itt dolgunk (egy „kisgömböc-jellegű működésmóddal"), mely úgy gondolja magáról, hogy képes mindent magába olvasztani. Az ész végtelensége arra vonatkozik, hogy az ész állandó kapcsolatban van saját határaival és saját lehetőségeivel, és képes arra, hogy folyamatosan kitágítsa ezeket a határokat. Az, hogy az ész integrálni törekszik minden tőle különbözőt, minden ésszerűtlenként megjelenőt, csupán azt jelenti, hogy az ész „mindig a saját, önmaga által megvont körén belül mozog, s ez a kör mindig egy teljes egész, kitöltött mozgástér, mely magába fogadja az őt kihívó «másmilyen» ésszel való kapcsolatfelvételt vagy konfliktust is".[27]

Az élet három fogalma a hegeli filozófiában

Csikós Ella, amikor Hegel és Whitehead filozófiáját összehasonlító elemzés tárgyává teszi, a két gondolkodó alapvető hasonlóságaként hozza föl, hogy mindkét rendszerben a *szervesség* gondolata, a mechanikus világfelfogással való szakítás

24 I. m., 95.
25 Csikós Ella: i. m., 100.
26 Ld. Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*, Budapest, Akadémiai kk., 1981, 32.: „A könnyű galamb, midőn szabad röptében a levegőt szeli, arra a gondolatra vetemedhetnék, hogy a légüres térben még jobban repülhetne."
27 Csikós Ella: i. m., uo.

motívuma dominál.[28] A hegeli abszolútum elsődleges ismérve az elevenség és az organikusság, „[a]z élet szerveződési modellje itt áttevődik a fogalmi leírás dimenziójába".[29] A reális természet az élet birodalma. Hegel az élet előfokaként bevezet egy közvetítő kategóriát, az *elevenséget*: ez a kategória hivatott arra, hogy összekapcsolja a logikát és a természetfilozófiát. Hegel ily módon próbálja meg biztosítani a létező ontológiai homogenitását az abszolútumig bezárólag; a szerző a rendszer minden területén érvényesíti az organikusságot, mint egyetemes magyarázó elvet.[30]

„Az élet maga örök nyugtalanság"[31] – ez a nyugtalanság jelenik meg az abszolútum mozgásának valamennyi fokán, így a még nem realizálódott, elvont *eszméén* is. Az élet három szinten jelenik meg a rendszerben: mint *természeti* élet, mint a *szellem* élete és mint az *eszme* vagy a fogalom élete. Az eszme szintjén az élet az eszme állandó mozgásban-létét jelenti, valamint azt, hogy a fogalom a többi fogalom által meghatározott, vagyis az eszme világának szerves és önszervező jellegét. Ezen a szinten az eszme nincs rászorulva a természeti objektivitásra, a természetben realizálódott szerves alakzatokra; az eszme elevenségét önmagából foghatjuk fel.[32]

Az élet, mint realizálódott, magát valóságossá tevő élet, az objektív és a szubjektív szellem szférájához tartozik. Természeti életként a szellem *teste*, fenntartásának és individualizálódásának az *eszköze*.[33] Természeti életként a szellem teste által tartja fenn különös egzisztenciáját; ennek feltétele pedig, hogy állandó kapcsolatban kell lennie a természet tágabb rendszerével: részint harcot kell folytatnia a természet más erőivel szemben, melyek őt magukba olvasztanák, (a szellem egyfolytában fenyegetve van a szervetlen természetbe való visszaolvadás által; a szerves és szervetlen természet erői bármikor összezúzhatják törékeny létét), enynyiben el kell szigetelődnie a természettől; részint azonban rá van utalva, hogy folytonosan a természet anyagából építse újra saját természeti létét: *táplálkoznia* kell.

A szellem viszont akkor indul el magáért-való szellemmé válásának útján, ha megtanulja megvetni természeti létét. A szellem élete az abszolút *szabadság*, amely nem kötődhet fizikai egzisztenciájához. Első brutális és nyers megnyilvánulása ennek a szabadságnak, amikor az öntudatként magukra ébredő emberek

28 I. m., 12-13.
29 Uo.
30 I. m., 39-40.
31 I. m., 38.
32 I. m., 39.
33 Hegel: *A logika tudománya*, II. kötet, 362.

ölre mennek egymással az *elismerésért*. Az élet, ilyen módon, sem az ember, sem az állat esetében nem önálló: az állat esetében az élet rá van utalva az önfenntartás és fajfenntartás tevékenységeire, az ember esetében pedig a teleologikus aktivitásra: végső soron csupán eszköz a szellemmé válás folyamatában. Csak az eszme kibomlásában önálló az élet.[34]

Az élet három szintre különül el, mind a három formájában közös azonban, hogy az élet egy *teleologikus* folyamatot jelöl: a *természet* esetében egyfelől a szerves alakzatok teleologikus jellegét, az itt megjelenő cirkuláris kauzalitást, (vagyis az egész meghatározza részeit, és a részek meghatározzák az egészet), másfelől az állat reproduktív működésének még úgymond vak, önmaga tudatára nem ébredt céltételezésére; az ember esetében a szabadság *negatív*, mert magát természeti lététől megkülönböztetni, alkalmasint azt egyenesen *megsemmisíteni* képes, teleológiájára; végül az eszme saját, inherens logikájában benne rejlő célirányosságot. Mind három szinten az élőnek (az élő testnek, szellemnek, eszmének) a kezdetből kiszakadó mozgását végig ez a célra-irányultsága hatja át. Ez a *célra irányuló törekvés* az, amit az általában vett élet esetében is *vágyként* határozhatunk meg.

Test és természet

Az egész világegyetem *eleven* a hegeli rendszerben: ez azt jelenti, hogy a létező organikusan elrendezett, és a szervetlen természetben is jelen van a szervességre való törekvés, az élettelen természet úgyszólván „megágyaz" az élet kibontakozásának. Ezzel együtt azonban a rendszerben a természeti élet, a természet, mint a szellem külső valósága, alárendelt marad a szellem tulajdonképpeni formájának: a gondolkodásnak. Ezen a ponton alapvető különbséget kell megállapítanunk Schelling és Hegel között. Schellingnél, ha az objektívet tesszük meg elsőnek, akkor a természetfilozófiához jutunk, ha a szubjektívet, akkor a transzcendentális filozófiához.[35] Ugyanannak az éremnek a két oldaláról van szó. Nála a természet nem egyszerűen eliminálhatatlan adottság, hanem a szellem létezésének szükségszerű más-formája, amely azonban szervesen összefonódik a szellemmel, mint szubjektív léttel, és áthatja ezt a szubjektivitást.

Ennyiben Schelling természetképe a spinozai szubsztanciával analóg, amelynek esetében mind a gondolkodás, mind a kiterjedés ugyanannak a létezőnek az attribútumaiként jelentek meg. Schelling dinamizálta a spinozai szubsztanciát:

34 Csikós Ella: uo.
35 Schelling: i. m., 38-39.

belevitte a történetiség és az organicitás, a szervesség mozzanatát. *A transzcendentális idealizmus rendszeré*ben természet és szellem viszonya hangsúlyozottan mellérendelő volt, míg Hegelnél ez a viszony alárendelő. Hegelnél a szubsztancia maga volt a szellem, amelyben „a kiterjedés alá van vetve a gondolkodás hatalmának".[36] „A gondolkodás azonban az abszolútumnak, mint «én»-nek a végbemenési módja; így a mozgást a szubsztancia oldaláról nézve úgy kell felfogni, «hogy ez megadja magának az öntudatát, létrehozza levését, és magára irányuló reflexióját»" – írja erről Werner Marx.[37] Maga a szubsztancia jelenik meg itt gondolkodásként.

Ezzel függött össze, hogy a történetiségből Hegel *kizárta* a természetet. A természet kibontja a maga alakzatait, az egyedek kifejlődnek, fenntartják a fajt, ha találnak maguknak párt, majd elpusztulnak. A *nem* azonban örök. A természet világát örökkévaló nemek alkotják. A nemek nem fejlődnek, az egyedek élete és halála által tartják fenn egzisztenciájukat. A természetben nincs semmi új a nap alatt. Hegel nem akarta, hogy a szellemnek úgymond „konkurense" legyen a fejlődésben, még ha ez a konkurens a szellem egy korábbi alakja volna. A szerző kifejezetten elutasítja a kortárs fejlődéselméleteket, például Lamarckra vonatkozó kritikus megjegyzésében.[38] Schelling viszont ezzel szemben kifejezetten beszél az élő természet történetiségéről.[39] Schelling szerint szellem és természet történetisége ugyanannak az univerzális fejlődési folyamatnak a részei.

Úgy vélem, nem járnánk el megfelelően akkor, ha ezt a problémát azzal próbálnánk meg elintézni, hogy volt egy korabeli szaktudományos kérdés, amelyben Schellingnek történetesen igaza lett, Hegelnek pedig véletlenül nem. Az a kérdés, hogy van-e a természetnek története, vagy sem, ebben a kontextusban a szó legszigorúbb értelmében véve *ontológiai*: arról van szó, hogy a történésként felfogott szubsztanciának a gondolkodás és az anyagi természet két különböző aspektusa-e, vagy az anyagiság csupán e kifejlés levedlett kígyóbőrét, a szubsztancia történetének egy átmeneti, partikuláris stádiumát jelenti.

És ha Schellingről alkalmasint elmondható is, hogy nem értette meg teljesen Hegelt, úgy gondolom, hogy ezen a ponton következetesebben járt el. Ugyanis annak ellenére, hogy Hegel, mint láttuk, közvetítő kategóriák sokaságával igyekezett biztosítani a létező ontológiai egyneműségét, azáltal, hogy e létező egyik régióját kizárta a szubsztancia általános történetiségéből, ezt a régiót (az anyagi

36 Werner Marx: *Hegel: A szellem fenomenológiája. Eszméjének meghatározása az „Előszó"-ban és a „Bevezetés"-ben*, Budapest, Művelődési Minisztérium, 1986, 112.
37 Uo.
38 Hegel: *A természet filozófiája, Enciklopédia II*, Budapest, Akadémiai kk., 1979, 34-35.
39 Schelling: i. m., 228-231.

természetet) gyakorlatilag a rendszer egészének *egy elnehezült alrendszerévé* tette. Magyarán az újkori mechanisztikus világmodellel folytatott minden polémiája ellenére lehetővé tette ugyanennek a dualizmusnak egy más formában (nevezetesen a hegeli rendszer egészére szabott formában) történő újratermelődését a rendszeren belül.

A természet történetisége önmagába zárt: a nemek örök, szilárd formák, mint a platóni ideák. A természet ilyen módon megszilárdult vázzá merevedik a szellemen, akinek ahhoz, hogy tulajdonképpeni módon szellemként egzisztálhasson, el kell vonatkoztatnia különös természeti egzisztenciájától. Annak ellenére azonban, hogy a természet nem vesz részt a szellem további útjában, azért még Hegelnél hangsúlyos mozzanat az, hogy a szellemnek *testi létezésre* van szüksége ahhoz, hogy története konkrétan is megvalósulhasson. Az ember, a szellem még akkor is rá van utalva a testiségre, ha tulajdonképpeni egzisztenciája realizálásához olykor el kell vonatkoztatnia létének ettől az aspektusától.

Az értelmezők között John Russon az, aki nyomatékosan kiemeli a *testiség* fenoménjának *A szellem fenomenológiája* szempontjából betöltött jelentőségét, és külön elemzés tárgyává teszi a testet.[40] Felfogása szerint attól fogva, hogy a vágy az öntudatra ébredő embert arra kényszeríti, hogy először a szerves természettel, majd a többi emberrel kapcsolatra lépjen a test végig (úgymond) ott bujkál a mű lapjai között. Testiség és *nyelviség* ebben a tekintetben intim viszonyban állnak egymással: a szellem megtestesült egzisztenciáján keresztül juttatja *kifejezésre* magát; az ember teste akkor is beszél a másiknak, amikor az ember hallgat.

A test mindenkor egy kifejezés.[41] A kifejezés, ahhoz, hogy kifejeződhessen, mindenkor egy kifejező testre szorul, mint hordozóra. A testileg individualizált tudatok alkotta közösségben az úgymond „olvasható test"[42*] teremti meg az egyetemes érthetőség és megértés feltételeit, (és alkalmasint a félreértés lehetőségét is).[43] Russon értelmezésében az interszubjektivitás egész dimenziója a műben csak nyelviség és testiség összeszövődése által tud kibontakozni; ezt a dimenziót csak e két szférának a mélyben folytatott összjátékán keresztül tudjuk adekvátan megérteni.

---

40 John Russon: *The Self and It's Body in Hegel's Phenomenology of Spirit*, University of Toronto Press, 2001.
41 I. m., különösen 67-69., 72-75.
42* Russon kifejezése – *M.B.P.*
43 I. m., 74.

II. Az öntudatra ébredő vágy

„Hiába fürösztöd önmagadban, / Csak másban moshatod meg arcodat."
József Attila: *Nem én kiáltok*

Az önmagába visszatérő vágy mint a dolog elsajátítása

*A szellem fenomenológiája*ban a végtelenség kétféle fogalmával találkozunk: az „igazi" végtelennel és a rossz végtelennel.[44] Az igazi végtelen a szellem, a fogalom vagy az eszme előrefele haladó mozgása, nyugtalan elevensége és kimeríthetetlen gazdagsága. A „rossz" végtelen, mely többek között mint„érzéki végtelenség" jelenik meg,[45] az önmagába visszatérő, a fejlődés egy bizonyos alakzatában megmerevedő végtelenség: a *körmozgás*, amely csupán megismétli önmagát, és egy idő után semmi újat nem hoz. A szellem számára a rossz végtelenség *unalomba* fullad, legfeljebb ez nem tudatosul annak a számára, aki megrekedt a körön belül.

A *tudat* szintjén a szellem megpróbált felvenni egy külső pozíciót, és onnan végigkísérni *az objektum dialektikáját*.[46] Az érzéki bizonyosságtól elindulva a tudat ráébred arra, hogy ő maga vonta a „függönyt", amely elválasztja a jelenségeket a magukban való dolgoktól, s önmagának az objektumtól való megkülönböztetése csak része az általa végzett „körülményes mozgásnak".[47] A tudat ily módon öntudatra ébred, s rájön arra, hogy ő maga van a függöny mögött is. „Kiderül, hogy az úgynevezett függöny mögött, amely állítólag eltakarja a belsőt, nincs semmi látnivaló, ha mi magunk nem megyünk mögéje, éppannyira azért, hogy lássunk, mint azért, hogy legyen mögötte valami, ami látható".[48]

A tudat öntudatra ébredésének első foka az, amikor olyan módon ébred rá, hogy eredendő kapcsolatban van az objektummal, hogy *saját létét* kényszerül fenntartani az objektum elsajátításával. Ennek a kényszernek az érzése a *vágy*. A vágy „*negatív* jellegű vonatkozás, *hiányérzet*",[49] mert éppannyira szét is választja az öntudatot és tárgyát, mint amennyire összeköti őket. A vágyban az öntudat tárgya önállóságát tapasztalja, amikor pedig nehézkes munka árán feldolgozza

44 A „rossz végtelen" – *A szellem fenomenológiája*, 127.
45 Uo.
46 Ld. Robert Stern: *Hegel and the Phenomenology of Spirit*, London-New York, Routledge, 2002, 71.
47 Hegel: *A szellem fenomenológiája*, 94.
48 Uo.
49 Csikós Ella: i. m., 55.

a tárgy önállóságát, akkor a tárgy már nincs, az öntudat megszüntette azt a feldolgozás munkájában. A tárgy halálából azonban egyfajta sötét főnixként újjászületik a vágy, hogy az öntudatot újra és újra az objektum negációjára kényszerítse; *feltéve*, hogy az öntudatra ébredt ember élni akar. Az élet ennyiben a vágy szintjén tisztán negatív, mert csak a környező világon végzett semmítő munka következtében tud megmaradni, mint *individuum*.

Ez az önmagát újrateremtő, ciklikus struktúrájú mozgás, ami itt fizikai vágyként jelenik meg, az, amit fentebb *rossz végtelennek* neveztünk Hegel nyomán. „A vágy maga is *kettősség*: benne a vágyó a tárgyától függ, bizonyosságot csak a másik, a vágyott megszüntetése, bekebelezése által tud szerezni, ahhoz viszont, hogy megszüntethető legyen, ennek a másnak léteznie kell, újra kell teremteni, amivel együtt viszont a vágy is újratermelődik" – írja erről Csikós Ella.[50] A dolog elsajátítására irányuló vágy ezzel együtt olyan mozgása az öntudatnak, amelynek munkáját és fáradtságát nem takaríthatja meg magának: a környező világon végzett munka nélkül az érzéki világ számára való léte csupán *absztrakt bizonyosság*, ennek a bizonyosságnak az öntudat számára *lényegessé* kell válnia, azaz az öntudat érdekeltté kell, hogy váljék az önmagával mint énnel és önmagával mint tárgytudattal való egységben.[51] Ez az érdekeltség a vágy, amelyben az öntudat valóságosan is alámerül a dolgok világában.

A *vágy* szintjén azonban az öntudat nem léphet magasabb szintre. Ez a természeti élet szintje,[52] amelyen az egyes az alakzatok megszilárdulnak, és lesüllyednek a szellem egyetemes életében. A természeti életben a szellem csupán *szendereg*. „Hegel arról beszél, hogy az öntudat nem lehet «bizonyos önmagában» csupán azáltal, hogy azonosítja magát az élő dolgoknak ezzel a világával, mivel ebben a világban alig mutatkozik bármi hely is az individualitás valamiféle fogalma számára. Ezért ezen a szinten az én, mint különös egyed, nem sokat számít. Az öntudatnak ezért önmagát úgy kell megragadnia, mint ami *több* mint pusztán állati tudatosság".[53] Egy másik, egy *magasabb rendű* vágynak kell ezért megjelennie a szellem életében.

---

50 Uo.

51 Hegel: i. m., 96.

52 I. m., 98-99.: „Ez az egész körforgás alkotja az életet; sem az, amit először mondtunk ki, lényegének közvetlen folytonossága és szilárdsága, sem nem a fennálló alak és a magáért-való elkülönült egyed, sem nem tiszta folyamatuk, sem nem e mozzanatok egyszerű összefoglalása, hanem a fejlődő és fejlődését felbontó és ebben a mozgásban magát egyszerűen fenntartó egész".

53 Robert Stern: i. m., 72-73.

A tanulmány Bevezetésében idézett szöveghelyen Hegel erről a magasabb rendű vágyról beszél. Ez a vágy nem az objektumokra irányul, (így ki tud lépni a merő körforgásból), hanem más szubjektumokra irányul: vágyik a többi szubjektumra, és arra vágyik, hogy a többi szubjektum is vágyjon őrá.[54] Az öntudat csak egy másik öntudatban lelhet kielégülésre, mint öntudat.[55] Ez az a magasabb rendű vágy, amely elindítja a szellemet reflektált szellemmé történő kifejlődésében. Ez a vágy, melyben megnyílik az interszubjektivitás szférája, analóg az egész művet átható vágyakozással, amelyben a szellem önmaga megismerésére vágyik, és amelynek felmutatása ennek az írásnak a célja.

Vágy és élet strukturálisan egyneműek. Az élet alakzataiban a vágy alakzatai jelennek meg, az élet mindhárom szintjének megfelel a vágy egy meghatározott formája. A *természetben* a vágy a még szendergő szellem önmagát megszervező és szervességében fenntartó vágya, az öntudatban a vágy kimunkálja a szellem valóságos létét, mint szellemi közösséget, mint öntudatok közösségét, és végül a még csupán absztrakt realitással bíró *eszmében* a vágy is csak elvont módon van jelen, mint az eszme mozgalmas életének egész belső gazdagságát kibontakoztató teleológia.

John Russon felhívja a figyelmet a vágynak a szellem egész küldetésén átnyúló jelentőségére: az ő interpretációjában a szellemnek az önmegismerésre irányuló törekvése vágyként érthető csak meg. „A tudat aktív, és aktivitása – miként a tudatban való aktivitás fogalma implikálja – *vágy*. Ezt kezdettől fogva látnunk kellett, amennyiben a tudatot küldetésének terminusaiban kellett leírnunk; annak terminusaiban, aminek megvalósítására vágyott. És valóban, ami a tudat művelődését motiválja, az a tudat aktuális megismerési aktusának *inadekvátsága* a tudásvágy kielégítésére".[56]

Az öntudat szabadságharca

A mű legtöbbet értelmezett és legvitatottabb fejezete kétségkívül az „Uralom és szolgaság"[57*] című rész. Az öntudatok egymásnak feszülésében próbálja meg ki-

54 John Russon: i. m., 64.: „A másik vágyára vágyakozva a vágy valójában azt nyilvánítja ki, hogy a másik vágya az, ami számít; azaz, hogy önmagának, mint vágynak, a másik vágyától kell meghatározódnia".
55 I. m., 100.
56 John Russon: i. m., 66.
57* Egész pontosan: „Az öntudat önállósága és önállótlansága; uralom és szolgaság".

vívni az öntudat a maga tulajdonképpeni létét, vagyis ebben az egymásnak feszülésben törekszik arra, hogy magát valóban magán- és magáért-való, azaz *elismert* öntudattá tegye. Az, hogy a fejezet nyitott az egymással versengő interpretációk számára, azonban azt is magával vonja, hogy a sokadik generációs értelmező olykor egymással homlokegyenest ellenkező olvasatokkal kénytelen szembesülni.[58] Az interpretációk az úr és szolga harcát a gyermeki lélek dialektikus fejlődéseként olvasó pszichoanalitikus olvasatoktól kezdve (Jacques Lacan) egészen Alexander Kojéve marxizáló értelmezéséig terjednek, aki - „korszakalkotó"[59] előadásai során - az úr-szolga viszonyt az egész történelem alapvető mozgatórugójaként fogta föl.[60]

Nem vállalkozhatunk arra, hogy akárcsak futólag is érintsük a főbb értelmezési módokat. Csupán e fejezet jelen témánk szempontjából lényeges csomópontjain tudunk most áthaladni. Uralom és szolgaság dialektikája azért középponti jelentőségű *A szellem fenomenológiájá*nak egészében, mert itt az öntudat magát mint szabadság próbálja megvalósítani, mégpedig oly módon, ahogyan mindig is (bár kezdetben reflektálatlanul) van: interszubjektív környezetébe beágyazottan, azaz más tudatokkal együttműködve, illetve éppen hogy velük harcolva. Ennek a harcnak a vége az öntudatok egymás általi kölcsönös elismerése. „Az öntudatnak ez a szintje Hegelnél a szolgaság alóli *felszabadulás*, és az ember számára lényeges szellemiségek (elsősorban alapvető erkölcsi értékek) szubsztancialitásának felismerése."[61] A többi öntudattal együtt alkotott szellemi világban az öntudat egy igazi, szellemi végtelenségben találhat otthonra.

Ebbe a szellemi világba, az öntudat tulajdonképpeni otthonába, azonban csak saját életének kockáztatása árán juthat el az öntudat, ráadásul csak úgy, ha más öntudatok létére tör: a kölcsönös elismeréshez az első lépcsőfokot az öntudatnak egy másik öntudattal való életre-halálra menő harca jelenti. Mi *motiválja* az öntudatot ebben a harcban? Miért kényszerül arra, hogy egy másik öntudat megsemmisítésére törekedjen? Miért nincs más lehetőség arra, hogy tulajdonképpeni, azaz magán- és magáért-valóan elismert öntudattá váljék? Ezeket a kérdéseket teszi fel az úr-szolga fejezet kapcsán Robert Stern. Stern három standard

58 Robert Stern: i. m., 75.

59 Otto Pöggeler kifejezése. Otto Pöggeler: i. m., 51. Alexander Kojéve kommentárját lásd ugyanabban a kötetben: 7-43.

60 Kojéve olvasatának bizonyos egyoldalúságaira Csikós Ella figyelmezteti olvasóját. „A. Kojève sztenderddé vált, de egyoldalúnak bizonyult értelmezése az úr-szolga viszonyról nem nyújt lehetőséget az elismerésfogalom pozitív értelmezésére és leszűkíti az elismeréskérdést az úr-szolga viszony egy meghatározott történelmi korhoz kötődő alakzatára". I. m., 149., 317. lábjegyzet.

61 Csikós Ella: i. m., 56.

modellt elemez könyvében, hogy feltárja, milyen érvrendszer húzódik meg a vágyról az „életre-halálra menő küzdelemhez" történő átmenet mélyén.[62]

Az *első* modell Judith Shklaré.[63] Shklar szerint az átmenet úgy néz ki, hogy az öntudat, mikor rájön, hogy az objektum destrukciója újraszüli a vágyat, és nem hozza meg neki az önállóság vágyott maga-bizonyosságát, más öntudatok felé fordul, hogy túljusson ezen a nehézségen. A másik öntudatot nem kell feltétlenül megsemmisítenem ahhoz, hogy saját létezésembe asszimiláljam őt, és függővé tegyem akaratomtól. Ez a másik felé való odafordulás ott válik brutális élet-halál harccá, hogy a másik is ugyanezt akarja: mindkét öntudat alá akarja rendelni a másikat saját akaratának, és ebből véres konfliktus születik. Ez a modell azonban, mondja Stern, figyelmen kívül hagy egy lényeges mozzanatot Hegelnél: nem csupán (és nem is elsősorban) alá akarom rendelni a másikat az én akaratomnak, hanem *elismerést* akarok belőle kicsikarni.[64] Elismerésre vágyom, amikor összeütközöm a másik öntudattal. Ezért meg kell vizsgálnunk egy olyan megoldást, mely figyelembe veszi az elismerés mozzanatát.

Elismerésre törekszem, ugyanakkor csak azt akarom, hogy te ismerj el engem, és én nem akarlak téged elismerni. Egyoldalú elismerést akarok. Itt az egyoldalúság eleme az, amely végletessé és halálossá teszi az öntudatok összeütközését. Egyikünk sem akar a másiknak elismerést adni, mivel úgy érzi, hogy ez a kölcsönösség önállóságát és szabadságát fenyegeti. Ez az egyenlőtlenség Hegelnél így fogalmazódik meg: „Az elismerésnek, az öntudat a maga egységében való megkettőződésének ezt a tiszta fogalmát kell most megvizsgálni, hogyan jelenik meg folyamata az öntudat számára. Megmutatja majd először is a kettő *nemazonosságának* az oldalát vagy a középfogalom átcsapását a szélső fogalmakba, amelyek, mint szélső fogalmak, egymással ellentétesek, s az egyik csak elismert, a másik csak elismerő".[65]

Az az értelmezés azonban, amely a két öntudatnak az utóbbi idézett végén említett egyenlőtlenségéből vezetné le kettejük küzdelmét, megint csak figyelmen kívül hagy valamit: nevezetesen, hogy a két öntudat késznek mutatkozik rá, hogy *feláldozza az életét* az elismerés kedvéért. Stern, ennélfogva, megfogalmazza a *harmadik* modellt, amelyben a küzdelem lényege éppen az, hogy a benne résztvevő felek képesek elvonatkoztatni biológiai létezésüktől. Kénytelenek megtenni ezt az elvonatkoztatást, mert csak ezáltal tudják bizonyítani mind önmaguk,

62 Robert Stern: i. m., 75-85.
63 Judith Shklar: *Freedom and Independence: A Study of the Political Ideas of Hegel's „Phenomenology of Mind"*, Cambridge University Press, 1976, 28.
64 Robert Stern: i. m., 76.
65 Hegel: i. m., 102.

mind a másik szubjektum számára, hogy valóságos, magán- és magáért-való öntudatok, önálló személyek, nem pedig puszta élőlények.

De miért kell ehhez a te halálodra törekednem? Miért nem bizonyíthatom önállóságomat és személy-voltomat valami semleges, konfliktusmentes kihívás során? Mivel az elismerés csak úgy lehet valódi elismerés, ha az, aki elismer, maga is magán- és magáért-való öntudat, mégpedig oly módon, hogy én is annak ismerem el. Ez pedig Hegel leírásában csak úgy lehetséges, ha ugyanúgy eltekintek a másik biológiai létezésétől, mint a magamétól. A másik öntudatnak érdemesnek kell lennie rá, hogy elismerjék. Érdemességét pedig csak a velem való harcban bizonyíthatja, mégpedig csak úgy, ha e harc végletes.[66]

Stern olvasatában *A szellem fenomenológiájá*nak saját koncepciójához leginkább a harmadik modell illeszkedik a legjobban (vagyis az öntudatok csak úgy válhatnak magán- és magáért-való öntudattá, ha természeti egzisztenciájukat mind magukban, mind a másikban megvetik); noha hozzáteszi, hogy a Berlini Enciklopédiában az öntudatok harcának a leírása inkább a második modellhez közelít; (tehát a saját önállóság sértetlenségének a féltése vonja az öntudatokat szükségszerű küzdelembe).[67] Amikor fejlődésének egy későbbi álláspontján Hegel maga értelmezi úr és szolga dialektikáját, akkor annyiban árnyalja ezt a képet, hogy az elismerésért folytatott ilyen jellegű gyilkos küzdelem csupán „a természeti állapotban fordulhat elő, ahol az emberek egyes, elszigetelt individuumokként léteznek".[68] A kialakult, megszilárdult társadalmakban az individuum már azáltal is bizonyíthatja „az elismerésre való érdemességét", hogy *racionális* egyénnek bizonyul; engedelmeskedik a törvényeknek, betölt valamilyen hivatalt, részt vesz a közösség életében.

A szellem önkiművelésének a folyamatában mindenesetre az öntudat egy ponton rákényszerül, hogy feladja az elismerésért folytatott kegyetlen harcot; mégpedig amikor ráébred e harc hamis egyoldalúságára: arra nevezetesen, hogy az életre-halálra menő küzdelem nem hozhatja el neki a vágyott elismerést, hiszen ha megöli a másikat, akkor nincs, aki elismerje. Ezért egy ponton az egyik öntudat, aki a harc során fölénybe kerül, visszahúzódik a küzdelemből, s ha a másik öntudat meghunyászkodik, mert élete fontosabb neki, mint az, hogy elismerjék, akkor a dialektika új játéka veszi kezdetét: az elismert tudat *uralkodik* az elismerő tudat fölött, aki, azáltal, hogy élete lényegesnek bizonyult számára, szolgai *tudatnak* bizonyul.

---

66 Robert Stern: i. m., 79-80.
67 I. m., 81-82., Hegel: *Berlini Fenomenológia*, 413§.
68 Hegel: *A szellem filozófiája, Enciklopédia*, 432§.

Az úr ugyan kivívta a szolgai tudat elismerését, de saját fizikai szükségleteit ezzel még nem szüntette meg. A szolgát tolja önmaga és a tárgy közé, és a szolgának juttatja a tárgy önálló oldalát, hogy ő maga maradéktalanul élvezni tudja az önállótlan tárgyat. A feldolgozás munkája a szolgára marad, aki a tárgyon végzett tevékenysége során az öntudat egy új formáját nyeri el: a feldolgozott tárgyban önmagára ismer, a megmunkált tárgy az ő megszilárdult szubjektivitása. Ahogy az úr a szolgát helyezi önmaga és a tárgy közé, úgy a szolga egy újabb középfogalmat állít elő: nála az *eszköz* kerül ő maga és a tárgyi világ közé.

Szolga és úr mindketten önállótlan tudatoknak bizonyulnak. A szolga függ az urától, aki megkegyelmezett neki, és függ az abszolút úrtól, a Haláltól, munkáját a haláltól való félelem jegyében végzi. Az úr pedig függ a szolgától, hiszen ő dolgozza fel neki a dologi természet önálló oldalát; és végső soron mégsem kaphatta meg a vágyott elismerést, hiszen az önállótlan öntudat elismerése nem alapozhatja meg maga-bizonyosságában az önálló öntudatot, mint önállót. Másfelől pedig mind az úr, mind a szolga továbbra is függésben maradnak a *vágytól*, amennyiben különös individuumokként fenn akarnak maradni. A végső feloldás úr és szolga dialektikájára az idős Hegelnél a *kölcsönös elismerésnek* egy olyan általános rendszere, amely egy racionális és erkölcsi alapokon álló szellemi közösségben testesül meg. Hegel „az «*Enciklopédiá*»-ban […] egyértelművé teszi álláspontját a kölcsönös elismerés *lehetőségéről*, még ha ez – a máig húzódó történelmi jelenben – elsősorban *elvi-fogalmi* lehetőség is, és Hegel – velünk együtt – nem tud rámutatni olyan konkrét társadalmi formációra, melyben az elv általánosan meg is valósult volna."[69]

A bizonyosságra sóvárgó öntudat

Az öntudat-szakasz második felében fellépő alakzatok egy történeti korszak szereplőiként is értelmezhetők: ezek a szereplők a sztoikus, a szkeptikus és az ebben a világban magát boldogtalannak tudó keresztény. Az úr és a szolga dialektikája után az öntudat látszólag önmagába fordul, és egy *teoretikus* pozícióból tekint a világra: a magát a világ forgandóságától függetlennek tudó *sztoikus* pozíciójából. Szem előtt kell azonban tartanunk, hogy az öntudat interszubjektív beágyazottsága, amely a fejezet első felében reflektálttá vált, a mű valamennyi további elemzésének hátterében (illetve előterében) jelen van, és lényegi módon meghatározza az elemzések tartalmát. A sztoikus, a szkeptikus és a boldogtalan keresztény nem

69 Csikós Ella: i. m., 198., a kölcsönös elismerésről továbbá: 129-130., 195-198.

csupán teoretikus módon viszonyulnak a világhoz, hanem ezzel az ő teoretikus attitűdjükkel elválaszthatatlanul összefonódik a praktikus is: ugyanannak a viszonyulásnak a kétféle aspektusáról van szó. Viszonyuk ugyanannyira *magatartás* is, mint a világra vonatkozó valamiféle felfogás;[70] és a világhoz való gyakorlati viszonyulásuk mindig a többi öntudattal való közösségben megy végbe.

Úgy tűnik, hogy a fejezetben a szerző, a gondosan elhelyezett történeti utalásokon keresztül, maga nyújt támasztékot az empirikus-történeti olvasat számára: például, amikor arról beszél, hogy a sztoikus a társadalmi ranglétre bármely fokán szabad lehet, „a trónon csakúgy, mint bilincsekben"[71] – az első Marcus Aurelius, a császár, a második pedig Epiktétosz, a (később felszabadított) rabszolga. Robert Stern szerint azonban a történeti olvasattal csínján kell bánni: „Történtek kísérletek, hogy a *Fenomenológiát* ilyen módon olvassák (például Forster, 1995: 291-500), de meggyőződésem szerint a két vállalkozást [a tudat fejlődéstörténetét és a spekulatív történetírást – *M.B.P.*] külön kell választanunk, és ebben a szövegben a történeti epizódoknak csak annyiban van helyük, amennyiben annak a fogalmi fejlődésnek a meghatározott stádiumaira vonatkoznak, amelyet Hegel a tudat tekintetében felvázol".[72] Úgy vélem, hogy Stern alapvetően jó úton jár, amikor az úgymond „fogalmi" történetre helyezi a hangsúlyt, de ehhez mindjárt hozzá kell tennünk azt a megszorítást is, hogy Hegelnél a *Fenomenológiá*ban a transzcendentális történelem intim módon összefonódik *a valóságos történelemmel*: a valóságos történelem faktikus alakzatai mind a szellem fejlődéseként jelennek meg.[73]

Miért kényszerül további lépni úr és szolga dialektikájából az öntudat a sztoikus tudat álláspontjára? Mert az uralkodói és szolgai tudatra szétesett öntudat felismeri a két tudat egymástól való kölcsönös függését, felismeri, hogy kudarcot vallott az önállóságnak az uralkodói tudatban történő megvalósításában, és az

---

70 A szkepszis kapcsán: i. m. 115., 117.

71 Hegel: *A szellem fenomenológiája*, 109.

72 Robert Stern: i. m., 86.

73 Otto Pöggeler: i. m., 75.: „De ha túl elhamarkodottan hozzuk föl ezt a *szemrehányást* [azt, hogy *A szellem fenomenológiájá*ban kölcsönösen egymásba gabalyodik transzcendentális és valóságos történelem – *M.B.P.*], akkor ez megakadályoz bennünket abban, hogy észrevegyük a Fenomenológia alapgondolatát (Ansatz): Hegel a Fenomenológiában nem csak a transzcendentális történelmet tölti meg empirikus és egyéb anyaggal; nem adja egy transzcendentális történelem hamis látszatát keltve lényegében a valóságos történelmet; de [nem is csupán termékeny módon alkalmazza] a transzcendentális történelem gondolatát a világtörténelem feltárásához [a fordítást módosítottam – *M.B.P.*]. A Fenomenológiában Hegel sokkal inkább annak a kérdésnek a vezérvonalává teszi a «történelmet», hogy miképpen lehetséges egyáltalán spekulatív filozófia".

önállóság új lehetőségét keresi. Mind az úr, mind a szolga függnek szükségleteiktől, és függnek az élet forgandóságától. Az úrból holnap szolga válhat, és a legfőbb úr, a Halál, még ma ugyanúgy eljöhet az úrért, mint a szolgáért. Az önállóságnak ebben az új alakjában megpróbálják leválasztani magukat e forgandóságnak való kiszolgáltatottságukról; oly módon mégpedig, hogy egy külső nézőpontban keresnek menedéket a kiszámíthatatlanság elől. *A tiszta gondolat* lesz az a birodalom, amely az öntudatnak otthonául szolgál; az öntudatnak önmagával való egyszerű azonossága.[74] Saját hajlékán belül az öntudat *teljesen szabad*; a gondolat kinyilvánítja a világtól való függetlenségét, amelyet még a Halál közelsége vagy jelenléte sem csorbíthat.

Ez egy *racionalista* perspektíva, amely azt mondja ki, hogy az ész (*nous*) kormányozza a világot, és minden, ami van, ésszerű. Azonban a sztoikus tudat racionalizmusa elvont: a *formába* visszahúzódó racionalizmusról van szó. A sztoikusok ugyanis *bölcsen* tartózkodnak tőle, hogy *konkrétan* is megmondják, miképpen kell azt értenünk, hogy minden ésszerűen elrendezett, és az ész kormányoz mindeneket. Nem mondják meg, hogy mi az igazság *kritériuma*, csupán a gondolat önmagával való azonosságát emlegetik folyvást, az általános gondolatot azonban nem vonatkoztatják a különös dolgokra. Bölcsességeik így üres frázisoknak bizonyulnak: „az általános szavak tehát az igazról és jóról, a bölcsességről és az erényről, amelyeknél meg kell állnia [a sztoikus tudatnak – *M.B.P.*], általánosságban felemelők ugyan; de mivel valójában nem juthatnak el a tartalom feltárásához, csakhamar kezdenek *unalmasakká* válni".[75]

Stern szerint a sztoikus tudatba az öntudatot elsősorban a *szolgai tudat* mozgása löki át, aki az úrtól és a haláltól való félelemében végzett munkája során ráébred a gondolat egyetemes hatalmára.[76] Hegel értelmezésében a sztoikus tudat megszületésében egyformán lényeges mozzanatok voltak egyfelől az általános kiszolgáltatottság tapasztalata (a mindenható császár, aki különösebb indok nélkül megfoszthatott bárkit az életétől), és másfelől a *műveltségnek* az a birodalma, mely e tapasztalat megfelelő fogalmi artikulációjának feltételeit megteremtette. „Az önfejűség az a szabadság, amely egy egyes dologhoz köti magát és a szolgaságon *belül* áll; a sztoicizmus ellenben az a szabadság, amely közvetlenül mindig az egyes dologból indul ki és a gondolat *tiszta általánosságába* tér vissza: mint a világszellem általános formája csak egy általános félelem és szolgaság korában léphetett

74 Hegel: i. m., 109-110.
75 I. m., 110.
76 Robert Stern: i. m., 88.

fel, de egy általános műveltség korában is, amely a művelődést a gondolkodásig fokozta".[77]

A sztoikus tudat, mely közömbös az élettel és a vágy hatalmával szemben, önmagába vonul vissza, szabadságát önmagában realizálja; de ez a szabadság ennélfogva *absztrakt* marad; önmagánál-léte félelem attól, hogy megmérje magát a világon, hogy alámerüljön a világba. Ezt az absztrakt szabadságot a *szkeptikus* tudat valósítja meg ténylegesen, aki kinyilvánítja a gondolat semmítő hatalmát a dolgokon, hatalmát úgy demonstrálja, hogy mindenben kételkedik, mindent kétségesnek nyilvánít. Az ókori szkepticizmus számára - amelyet itt Hegel elsősorban szem előtt tart - ennek azonban volt egy alapvető *etikai* vonzata: akárcsak a sztoikus, a szkeptikus is a *nyugodt életre*, a zavartalanságra vágyott.

Noha a szkeptikus mindenek bizonytalanságának állandó hangoztatása során az ítélettől való tartózkodás nyugalmát hangsúlyozza, létében mégis csak állandó nyugtalanság, és ide-oda csapongás. Midőn kinyilvánítja, hogy mindenben kételkedhetünk, minden puszta látszat, és a *gondolat* nem vihet bennünket túl a látszaton, az érzékekhez fordul, melyekről azt állítja, hogy bármikor megcsalhatnak bennünket. Gondolat és érzékiség között bolyong, miközben, azáltal, hogy azt állítja, minden, amit tudunk, merő látszat, implicit módon mégis csak megtartja azt az eszmét, hogy létezik a tudhatónak egy magasabb birodalma. Ehhez a birodalomhoz a hozzáférést azonban, megint csak hallgatólagosan, *dogmatikus* módon letiltja. Ahogy előbb a sztoikus nyugalma, itt a szkeptikus folytonos ellent-mondása az, ami egy idő után unalmassá válik, és továbblépésre ösztökéli az öntudatot.[78]

A bizonytalanságból a *boldogtalan tudat* az elérhetetlen *másvilág* és saját bensősége felé menekül. A sztoicizmus és szkepticizmus ellentmondásából megszülető keresztény tudat az üdvösségre vágyakozik, melyet ő is csak az élet tagadásával vél elérhetőnek. „A tudatnak tehát csak életének *sírja* válhatik jelenvalóvá".[79] A valóság a boldogtalan tudat számára *kettéhasad*; a jelenvaló evilági semmis számára; a következetes boldogtalan tudatnak le kell mondania munkája gyümölcse-

77 Hegel: i. m., 109.

78 I. m., 113.: „Ha felmutatják neki [a szkeptikus tudatnak] az *azonosságot*, akkor ő a *nem-azonosságot* mutatja fel; ha pedig most ezt tartják elébe, amelyet éppen kimondott, akkor átmegy az *azonosság* felmutatásához; fecsegése valóban önfejű fiúk perpatvara, akiknek egyike A-t mond, ha a másik B-t, meg ismét B-t, ha a másik A-t, s akik önmagukkal lévén ellentmondásban, megszerzik maguknak azt az örömet, hogy *egymással* maradnak ellentmondásban". A szkepticizmusnak a hegeli *ismeretelméletben* betöltött alapvető szerepét illetően lásd: Csikós Ella: i. m., 115-130.

79 I. m., 117.

iről, birtoklása javairól, hiszen ezek csak egy semmis világ tartozékai. A túlvilág örök ígéret számára; a túlvilágért cselekszik; egész lényegét a túlvilágba helyezi; a változatlanra vágyik, de ez a változatlan számára odaát van. A boldogtalan tudat egész önállóságát feláldozza a túlvilágnak, s a túlvilág *Urának*. Ennélfogva *itt* csak meghasonlott, kettétört tudatként lehet jelen, amely ebben a világban önmaga kísértete, lényege odaát a túlvilágon van; viszont amikor maga *in actu* átköltözik lényegének hazájába, akkor többé nincs itt, hogy elmondhassa nekünk milyen is lényegének hazája valójában.

*

Régóta lehetett szerkezetszakadást gyanítani a Fenomenológia öntudat- és észszakaszai között – a boldogtalan tudatról viharos gyorsasággal váltunk át a megfigyelő és kísérletező ész területére. Pedig ennek a váltásnak magán a Fenomenológián belül világosan megalapozható helye van: többször előfordul a műben, hogy a legmélyebb bensőség elérése után (ami itt a boldogtalan tudat) a gondolatmenet, mint fokozhatatlan pontról, átvált a külsőség tárgyalásába; ami itt a kísérletezés és megfigyelés tárgyát képező külső természet. A megfigyelő észt a tudásvágy hajtja. Ez a vágy tetőpontjára a gondolkodáshoz (térbelileg) legközelebb eső, és hozzá képest mégis legkülsődlegesebb, legtávolibb tárgy megfigyelésében és leírásában jut el: a *koponyatanban* vagy *fiziognómiában*. A koponya egy *csont*, a gondolkodáshoz viszonyítva ugyanolyan tárgy, mint egy asztal, egy kő, vagy egy folyó. *Fogalmát* tekintve a szellem viszonya éppolyan esetleges a saját koponyájához, mint az előbb felsorolt tárgyakhoz. Aki egy csontból próbálja meghatározni a szellem lényegét, ugyanolyan vajákosságot követ el, mint a madárjósok, vagy azok, akik az állatok beléből próbálták kifürkészni a jövőt, a *meghatározott* személlyel szemben pedig sértést: „Ha valaki azt mondaná, úgy cselekszel ugyan, mint egy becsületes ember, de külsődből látom, hogy kényszeríted magad, s szívedben selma vagy; valóban az ilyen beszédre a világ végéig minden derék fickó pofonnal fog válaszolni”.[80]

Ebből a külsőségből az öntudatnak ismét önmagába kell alászállnia: a folytatás logikusan következik. A tudat következő alakjai részben megismétlik a vágy és a boldogtalan tudat mozgásait, mint epikureus tudat (*A gyönyör és a szükségszerűség*), majd a romantikus-szentimentális tudat formájában (*A szív törvénye és az önhittség őrülete*). Az epikureus tudat, amely a gyönyör újratermelésére törekszik, a rossz végtelenség csapdájába esik: a vágy folyamatosan újratermeli magát, és

80 I. m., 167.

igazából semmilyen radikális újdonságot nem tud nyújtani. A romantikus tudat az epikureus tudat megcsömörléséből származik – saját szívének törvényét akarja egyetemes törvénnyé tenni; arra *vágyik*, hogy mindenki azt lássa helyesnek, amit ő; *tudja*, hogy mi a helyes; tragédiája, hogy mások ezt nem tudják, és alkalmasint *nem is akarják* tudni. *Vágya*, hogy *megváltoztassa* a világot, és a saját képére formálja, a *partikularitás hübriszeként* nyilvánul meg: azt akarja, hogy mindenki azt tudja helyesnek, amit ő is, *mert* ő tudja, hogy *mi* a helyes. *Lelkiismerete* súgja meg neki a teendőket – egy közösség egészének kontextusában a lelkiismeret ugyanolyan esetlegesség, mint az egyéni önkény bármely formája.

Összefoglalás

Ahány formát csak ölt az öntudat (és az ész) a szellemnek ebben a fenomenológiájában, a vágy is annyi formát ölt benne; az éppen megjelenő alakzathoz igazodva hajtja tovább a vágy, mint az öntudat saját belső teleológiája, az öntudatot újabb alakzatok felé. Az öntudat vágya azonban csupán a vágy öntudatra ébredt módja. A természetben, melyben a szellem szendereg, a vágy is csupán *homályos sejtésként* hajtja az állatot arra, hogy önmagát és nemét fenntartsa. Az eszme elvont valóság; de elvontságában is eleven és önszervező, mint a húsvér valóság maga; az eszme absztrakt törekvése, hogy valósággá tegye magát, a fogalom *vágya* a megtestesülésre.

Ez tanulmányomnak talán legvitathatóbb pontja: a vágy fogalmát és értelmét kiterjesztettem a hegeli rendszerben (és konkrétan a *Fenomenológiá*ban), azt az életet valamennyi szinten mozgató belső *törekvésként* értelmezve. Erre az interpretációra pedig azért éreztem magam feljogosítva, mert úgy gondoltam, annak a jelenségnek (az élet különös formáinak mozgása) megértésében, amelyet Hegel vizsgál, ez a felfogás rendelkezik bizonyos magyarázó erővel. Világosabban megértjük ennek az életnek és elevenségnek a belső mozgalmasságát, ha azt a mozgatóerőt, amely túlhatja az előbbieket egyes kialakult alakzatokon, általánosan vágyként fogjuk fel. Ahhoz, hogy ez az értelmezés lehetővé váljon, a tanulmány elején, némiképp talán önkényesen, magát a tudatot, mint önmagától való elszakadást, mint állandó transzcendenciát, lényege szerint *vágyként* határoztuk meg. Ennek a definíciónak azonban felmutatható fenomenális alapja van: a tudat lényege szerint *valóban* önmeghaladásként mutatkozik meg; és ezzel az önmeghaladással a vágy strukturálisan azonos formájúnak bizonyul.

A tanulmány *másik* alapvető, és talán nem kevésbé vitatható tézise az volt, hogy Hegelnél, a gondosan kidolgozott közvetítő kategóriák ellenére, a rendszer nem egyesíthető teljesen, mivel annak egyik, *hatalmas* része, nevezetesen a *természet* egésze, mint olyan, egy ponton *kívül kerül* a rendszer egészét jellemző spirális mozgáson, és önmagába visszatérő körré válik. Utaltam rá, hogy itt (a természettörténet kapcsán) nem pusztán empirikus-tudományos kérdésről van szó, hanem egy ontológiai problémával kell szembenéznünk: nevezetesen egy történeti módon fölfogott szubsztancia egyik mozzanatának az egészhez való viszonyáról. Hely hiányában nem volt alkalmam bővebben kifejteni azt a nézetemet, mely szerint Schelling ebben a tekintetben (egy monista ontológia megalkotásának tekintetében) talán filozófiailag következetesebben járt el Hegelnél.

Ezzel együtt, ha elfogadjuk azt a föltevést, mely szerint *A szellem fenomenológiája* a *vágyakozó* szellem fenomenológiájaként *is* olvasható, akkor, miként sugalmazni próbáltam, ezen az olvasaton keresztül gyümölcsöző belátásokhoz juthatunk a vágy fenoménjének tekintetében.

Bibliográfia

Csikós Ella: *A folyamatgondolkodás klasszikusai: Hegel és Whitehead*, Budapest, L'Harmattan kk., 2008.

Fichte, Johann Gottlieb: „Grundlage der Gesammten Wissenschaftlehre", in: *Fichtes Werke. Zur theoretischen Philosophie*, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1971, I. kötet. 83-328.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *A logika tudománya*, I-II kötet, Budapest, Akadémiai kk., 1957.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *A szellem fenomenológiája*, Budapest, Akadémiai kk., 1973.

Hegel: *A szellem filozófiája, Enciklopédia III*, Budapest, Akadémiai kk., 1981.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *A természet filozófiája, Enciklopédia II*, Budapest, Akadémiai kk., 1979.

Marx, Werner: „Hegel: A szellem fenomenológiája. Eszméjének meghatározása az «Előszó»-ban és a «Bevezetés»-ben", in: *Bevezetés „A szellem fenomenológiája" tanulmányozásához*, Budapest, Művelődési Minisztérium, 1986, 110-115.

Moran, Dermot: *Hegel and the Neoplatonic tradition*, kéziratban.

Pöggeler, Otto: „A szellem fenomenológiája kompozíciója", in: *Bevezetés „A szellem fenomenológiája" tanulmányozásához*, Budapest, Művelődési Minisztérium, 1986, 44-85.

John Russon: *The Self and It's Body in Hegel's Phenomenology of Spirit*, University of Toronto Press, 2001.

Sartre, Jean-Paul: „A husserli filozófia alapvető gondolata: az intencionalitás", in: Sartre: *Az egó transzcendenciája*, Debrecen, Latin betűk kk., 1997, 90-94.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *A transzcendentális idealizmus rendszere*, Budapest, Gondolat kk., 1983.

Schlegel, Friedrich (és August): *Válogatott esztétikai írások*, Budapest, Gondolat kk., 1980.

Shklar, Judith: *Freedom and Independence: A Study of the Political Ideas of Hegel's „Phenomenology of Mind"*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976.

Stern, Robert: *Hegel and the Phenomenology of Spirit*, London-New York, Routledge, 2002.

Tóth Marianna:

Nietzsche buddhizmus-értelmezése[1]

Nietzsche számtalan értelmezést megélt kereszténységkritikájához képest viszonylag ritkán vizsgált terület a filozófus viszonya egy másik valláshoz, nevezetesen a buddhizmushoz. Nietzschét igen sokat foglalkoztatta Buddha vallása, publikált műveiben és hagyatékban maradt feljegyzéseiben gyakran tesz említést róla, többnyire a kereszténységgel való összemérés szándékával. A legtöbb ilyen utalás a kereszténység és a hozzá hasonlónak vélt buddhizmus, a két nagy nihilista vallás kritikájának megfogalmazása, s bár egyes szöveghelyek kifejezett rokonszenvről árulkodnak, mégis döntően a buddhizmus bírálata bontakozik ki bennük; – egészen *Az Antikrisztus* c. alkotásig. Nietzsche e kései munkájában a korábbi kritikus, elmarasztaló ábrázolásoktól eltérően ezúttal jóval pozitívabb színben tünteti fel Buddha tanát, immár nem a kereszténységgel rokonított életellenes vallásként, hanem épp a kereszténységgel szembeállított, s ahhoz képest fel is értékelt magasrendű gyakorlatként. De hogyan jut el Nietzsche oda, hogy a dekadensnek tartott, általa többször is pesszimistának és nihilistának bélyegzett vallást a földi boldogság megteremtésére képes, értékes gyakorlatként értelmezze, s milyen funkciója van a buddhizmus felértékelésének a kereszténységkritikában? Milyen jelentőséget tulajdonítsunk Buddha elismerésének; a pozitív értékelés mellett marad-e távolság a buddhista ideál és a nietzschei életeszmény között? Ha meg szeretnénk válaszolni e kérdéseket, számolnunk kell azzal a nehézséggel, ami magából a buddhizmus-fogalomból következik: meg kell határoznunk, hogy pontosan mit is ismerhetett Nietzsche buddhizmus néven. Az érdemi vizsgálódás előtt tehát elengedhetetlen annak tisztázása, hogy egyáltalán mit jelent Nietzsche számára a buddhizmus, milyen források álltak rendelkezésére, s ezekből mennyire tudott adekvát képet alkotni Buddha tanáról.

Nietzsche buddhizmus-képe

1Jelen kutatási eredmények megjelenését „Az SZTE Kutatóegyetemi Kiválósági Központ tudásbázisának kiszélesítése és hosszú távú szakmai fenntarthatóságának megalapozása a kiváló tudományos utánpótlás biztosításával" című, TÁMOP-4.2.2/B-10/1-2010-0012 azonosítószámú projekt támogatja. A projekt az Európai Unió támogatásával, az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósul meg.

Nietzschének a keleti vallásról szerzett bőséges, de sok félreértéssel terhelt ismereteinek legfontosabb forrása kétség kívül Schopenhauer filozófiája volt. Ezért ahhoz, hogy lássuk, milyen buddhizmus-képpel is találkozott Nietzsche, tegyünk most egy rövid kitekintést Schopenhauer nézeteire!

Schopenhauer felfogásában az élet lényegileg állandó szenvedés, mivel semmilyen vágytörekvésünk nem elégülhet ki tartósan. A saját és mások szenvedésének megismeréséből, a principium individuationis határán való átlátásból fakad minden erény, legfőként a részvét: aki átlát e határon, az képessé válik az idegen individuumot azonosnak tekinteni önmagával, a másik szenvedését a sajátjával, és felismeri az élet szenvedés-teli voltát. Ennek hatására akarata elfordul az élettől, s az életakarat tagadása jelenik meg a lemondásban, az aszkézisben. Schopenhauer az aszkézis eszményét látja megfogalmazódni a kereszténységben, a hinduizmusban és a buddhizmusban is, s úgy véli, mindhárom vallás megegyezik az életakarat megtagadásának eszményében, csak eltérő módon fogalmazzák meg azt.[2] E közös eszmény az életakarat megtagadása, melynek elérése benső békét és derűt hoz – a végső boldogság és nyugalom tehát az életakarat kihunyásából fakad: „igazi üdv, megváltás az élettől és a szenvedéstől nem gondolható az akarat teljes tagadása nélkül,"[3] mely „egyben a világnak, tükrének megszüntetése és eltüntetése is."[4] Ebben a szavakkal nehezen kifejezhető állapotban nincs képzet és világ, nem marad más, csak a semmi, s megjelenik a béke, a lélek tengercsendje, nyugalom, bizalom és derű – ez a hindu számára a brahmában, a buddhistának a nirvánában való feloldódás.[5] Hozzá kell tennünk, a Nirvána mint békés, derűs állapot leírása megkérdőjelezi annak a gyakran hangoztatott vádnak a jogosságát, miszerint Schopenhauer a Nirvánát a Semmivel azonosítja, s így őt követve értelmezi Nietzsche a buddhizmust nihilizmusnak.[6] Az azonban bizonyos, hogy számos ponton meghatározó Nietzsche számára, ahogyan Schopenhauer bemutatja a buddhizmust, még ha azt sok esetben tévesen is interpretálja, azonosítva a buddhizmus mondanivalóját saját pesszimista filozófiájával. Így nagymértékben hathatott Nietzschére a vágyakból fakadó szenvedés, s az ettől való megváltás keresésének gondolata, a Nirvánának az életakarat tagadásaként való felfogása és a részvétmorál értékelése, amikor később a buddhizmust több ízben a nihilizmussal, a pesszimizmussal és az életellenes tendenciával hozza összefüggésbe.

2 Schopenhauer 2002, 458.
3 I. m., 474.
4 I. m., 487.
5 I. m., 489.
6 Pl. B. A. Elman szerint Schopenhauer hatásának tudható be a Nirvána fogalmának nietzschei félreértése, vö. Elman 1983, 684.

Különösen fontos az, ahogyan Schopenhauer a kereszténység és a buddhizmus viszonyáról vélekedik: a kereszténység lényegi tanításának véli, „hogy a világ rossz és hogy megváltásra szorulunk; ezért világmegvetést hirdetett, önmegtagadást,"[7] az élettől való elfordulást – Schopenhauer szerint az életnek ez az egyedül helyes szemlélete Ázsiában már évezredekkel előbb el volt terjedve. Úgy véli, hogy az újszövetségi kereszténység lényege, a világ romlottságának és a megváltásra szorultságnak tana, az önmegtagadás eszménye lényegileg megegyezik India bölcsességével, s „mindaz, ami a kereszténységben igaz, megvan a brahmanizmusban és a buddhizmusban is.[8]

Schopenhauer mellett azonban számos egyéb szerző tolmácsolásában is ismerhette Nietzsche a buddhizmust: F. Mistry hívja fel arra a figyelmet, hogy Nietzsche szűk baráti körében is voltak olyan személyek, akiktől informálódhatott az indiai gondolkodásról, így Paul Deussen-től, aki szaktekintélynek számított a témában, és Ernst Windisch-től, továbbá Nietzsche több könyvet is olvasott a keleti vallásokról. Olvasmányai közt szerepeltek a következő művek: O. Böhtlingk: *Indische Sprüche* (St. Petersburg, 1870/73), P. Deussen: *Die Elemente der Metaphysik* (Aachen, 1877), *Das System des Vedanta* (Leipzig, 1883), *Die Sutras des Vedanta aus dem Sanskrit übersetzt* (Leipzig, 1887), M. Müller: *Essays II. Beiträge zur vergleichenden Mythologie und Ethnologie* (Leipzig, 1869), J. Wackernagel: Über den Ursprung des *Brahmanismus* (Basel, 1877), H. Oldenberg: *Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde* (Berlin, 1881) és C. F. Koeppen: *Die Religion des Buddha* (Berlin, 1857/59). A tekintélyes listára tekintettel hangsúlyozza Mistry: Nietzsche nagyon is jól ismerte a hindu és buddhista filozófiát, s azok hatása Nietzsche filozófiájára, különösen a buddhizmusé, nem hagyható figyelmen kívül, bár tény, hogy Nietzsche bármilyen sokat is olvasott Buddha tanáról, s bármilyen elismerően is nyilatkozott helyenként róla, jelentős különbség van filozófiája és a buddhista etika között.[9] Az említett olvasmányok közül a fő forrás a buddhizmussal kapcsolatban Koeppen, Oldenberg és Müller műve lehetett, amelyek alapján Nietzsche Buddha vallásában elsősorban az önmegváltás vallását láthatta, s egy ateizmust, amely szembefordult a brahmanizmus dogmáival és rítusaival.[10]

A lehetséges források számbavétele mellett az a kérdés is felvetődik, hogy Nietzsche ezen alkotásokat milyen megközelítésből szemlélhette, s belőlük mit szűrhetett le a buddhizmusról. A. Urs Sommer szerint Nietzsche buddhizmus-

7 Schopenhauer 1925, 44.
8 I. m., 92-93.
9 Mistry 1981, 15-18.
10 I. m., 37.

olvasatát alapvetően meghatározza a kereszténységgel való összehasonlítás szándéka. S mivel a buddhizmusnak is számos változata létezik, fontos megjegyezni, hogy a Nietzsche korabeli Európában a buddhizmus későbbi formája, a mahajána kevésbé volt ismert, a fő érdeklődés ekkoriban Buddha személyére irányult. Nietzsche a buddhizmusra mint történelmi jelenségre tekintett, és különösen a Buddha korabeli India és saját kora Európája közti párhuzam foglalkoztatta.[11] A kutatás szerint Nietzsche a buddhizmusnak csak korábbi formáját, a hinajánát ismerte, s a későbbi, mára uralkodóvá vált irányzat, a mahajána szemszögéből nézve Nietzsche ismeretei nagyon egyoldalúak voltak. Ennek ellenére számos értelmezés született más buddhista irányzatok és Nietzsche filozófiájának közös vonásait illetően is: Keiji Nishitani és Ryogi Okochi szerint az amor fati ideájában és a nihilizmus dionüszoszi legyőzésében Nietzsche közel került a mahajánához, a Nietzsche által egész biztosan nem ismert zen buddhizmus gondolatát, Buddha megölését pedig az „Isten halott" – gondolattal szokás rokonítani.[12] A zen tanítás lényege valamely személy vagy elmélet követése helyett a gyakorlat előtérbe helyezése, a cél pedig nem Buddha követése, hanem a Buddhává válás, a saját Buddha-természet kibontakoztatása, mely párhuzamba állítható az Isten halálából fakadó felhívással az ember számára az önfelülmúlásra. A két elképzelés rokonításának alapját az adja, hogy Nietzsche *A vidám tudomány*ban maga is párhuzamot von Buddha és Isten halála között.[13]

A források számbevétele után válaszolható meg a kérdés, mennyire egyoldalú és félreértelmezésekkel terhes volt az a kép, amit Nietzsche a buddhizmusról kapott. Mistry szerint Nietzsche lényegileg egy téves buddhizmus-interpretációval találkozott, s ezt a tévedést maga is tovább vitte, mikor a szenvedéstől való megszabadulás buddhista törekvését a nem-létezés vágyaként fogta fel. Ugyanakkor Mistry Nietzsche védelmében hangoztatja, hogy a filozófus buddhizmus-kritikája valójában nem az eredeti vallás értékelése, hanem azé a nem hiteles buddhizmusképé, amelyet Nietzsche ismert, s szerinte a félreértésekért Schopenhauer mellett Koeppen és Oldenberg is felelős. Koeppen ugyanis úgy jellemzi a buddhizmust, mint a megsemmisülés és tagadás filozófiáját, s azt állítja, hogy a buddhizmusnak nincs semmi építő tanítása a mulandóságról, mivel csak a földi létezés semmiségét és a világ értéktelenégét hangsúlyozza. Hasonlóan sötét képet alkotott Oldenberg is, aki szerint az egész indiai temperamentumot a fáradtság jellemzi, a buddhizmus pedig mindenben a szenvedést látja.[14] E félreértéseknek főleg olyan

11 Morrison 1997, 7-8.
12 Skowron 2002, 14-17.
13 Nietzsche 1997, 137.
14 Mistry 1981, 114.

buddhista kulcsfogalmaknál van nagy szerepe, mint a szenvedés, a nem-cselekvés és a Nirvána, melyek alapján a buddhizmust tévesen pesszimistának fogják fel, mely tétlenségre biztat, és célját a halálban látja. Különösen a Nirvána fogalmának félreértése jellemző a korban, mivel a buddhista tanítás szerint a Nirvána túl van a lét és nem-lét kategóriáin, az értelem és a nyelv birodalmán, jelentését nem lehet szavakkal megmagyarázni, így könnyen ráfogták a Nirvánára, hogy az a Semmivel, a nem-léttel azonos.[15] A szenvedés buddhista megítélésének és a Nirvána jelentésének félreértése tehát az oka annak, hogy Nietzsche a buddhizmust tévesen pesszimizmusnak és passzív nihilizmusnak minősítette.[16]

A forrásokra való kitekintés után vegyük szemügyre a Nietzsche-művekben található legfontosabb utalásokat a buddhizmusról! Az életmű végén megfogalmazott rokonszenvező buddhizmus-kép előtt Nietzsche változatos leírásai Buddha vallásáról igen ambivalens értékelést mutatnak. Csaknem minden munkájában tesz hosszabb-rövidebb megjegyzést a buddhizmusról, ám ezekben hol a szimpátia, hol pedig a bírálat hangja erősödik fel. Már *A tragédia születése*ben is találunk utalást a buddhizmusra, amelynek Nietzsche a semmire, a nem-létezésre irányuló vágyat tulajdonítja[17] – itt érvényesül tehát a Schopenhauer és Koeppen hatásának betudható félreértés.[18] Érdekes a *Virradat* azon eszmefuttatása, amelyben Nietzsche áttekinti az indiai vallásosság fejlődési fokait, s az istenhit elvetése után a következő fejlődési fokot Buddha vallásában látja, amit példaként állít Európa elé: „Eggyel tovább lépve: félredobták az isteneket, amit Európának egyszer ugyancsak meg kell tennie! Még eggyel tovább lépve: már papokra és közvetítőkre sem volt szükségük, és színre lépett Buddha, az önmegváltás vallásának tanítója! Milyen messze van Európa még ettől a kulturális foktól!"[19] *A vidám tudomány*ban is fellelhető a buddhizmus-értelmezésre jellemző ambivalencia: egyfelől Nietzsche Buddha vallását az életundorral és a gyengeséggel köti egybe,[20] másfelől viszont a kereszténységhez képest pozitív színben tünteti fel.[21] A vallások eredetéről elmélkedve pedig megjegyzi, hogy sokszor egy vallásalapító nem tesz mást, mint egy már meglévő életformát értékel fel, így Buddha például „olyanféle emberekkel találkozott, (…) akik lustaságból voltak jók és jóságosak / mindenekelőtt ártalmatlanok/, és akik ugyancsak lustaságból éltek mértékletes, majdnem igénytelen életet: megértette, hogy e lények szinte óhatatlanul (…)

15 Moad 2004.
16 Lincourt 2009.
17 Nietzsche 2003, 197-198.
18 Spannhake 2000, 181-188.
19 Nietzsche 2000, 87-88.
20 Nietzsche 1997, 157.
21 I. m., 161.

sodródnak egy hit felé, amely azt ígéri nekik, hogy a földi hányattatások /vagyis a munka, és egyáltalán a cselekvés/ sohasem térnek vissza – és ennek 'megértése' volt az ő zsenialitása."[22] Az idézett megállapítás jól tükrözi a kor szokásos felfogását a buddhizmusnak tulajdonított cselekvés-elvetésről és a keleti mentalitásnak a lustasághoz, tétlenséghez kötéséről, amihez az akarat gyengesége járul – Nietzsche szerint ugyanis a buddhizmus és a kereszténység hátterében is az akarat elsorvadása áll.[23] Számos esetben ezért a filozófus egybeszövi a kereszténység és a buddhizmus kritikáját, amiért mindkét vallás meg akarja tagadni az embert.[24] Sőt helyenként a buddhizmusról még a kereszténységnél is negatívabb képet fest, mert úgy látja, hogy itt a legerősebb a világtagadás, hiszen Buddha hívei mindenhol csupa szenvedést látnak.[25] Hasonló okból bírálja Zarathustra is Buddhát, mint akinek csak a szenvedés meglátására van szeme, s így az élettől való elfordulásra tanít: „Ha beteget, vént vagy hullát látnak, azt vágják rá: 'Az élet megcáfoltatott!' Pedig ők cáfoltattak meg csupán, az ő látásuk – hogy a lét egyazon látomására van csupán szemük!"[26]

A *Túl jón és rosszon*-ban Nietzsche egyenesen szembeállítja Buddha világtagadását saját eszményével, a világigenléssel, amelynek kifejezése lesz az örök visszatérés gondolata. Szintén a buddhizmustól való elhatárolódását fejezi ki, amikor azt a kereszténységhez hasonlítja, amennyiben mindkét vallás a hétköznapi, alacsonyrendű embereknek való, az ő szokványos életüknek ad magasabb látszatértékeket, ezáltal elégedettséggel töltve el az alacsonyrendűeket.[27] Nietzsche nemcsak bírálja a buddhista morált, hanem még Európa számára veszélyesnek is tartja: mint írja, káros az a morál, amelyben az emberek „egyek a részvét vallásában, az együttérzésben, mindennel kapcsolatban, ami csak érez, él, szenved, (…) egyek abban az önkéntelen elkomorulásban és elszelídülésben, amelynek igézetében Európát valami új buddhizmus tűnik fenyegetni."[28] Meglepő az iménti gondolat, hiszen, mint láttuk, a *Virradat*ban még úgy írt Nietzsche a buddhizmusról, mint követendő példáról, olyan kulturális fokról, amelytől Európa még nagyon távol áll. Az *Adalék a morál genealógiájához* előszavában pedig Nietzsche ismét úgy fogalmaz, hogy az emberiségre leselkedő nagy veszedelem az élet ellen forduló akarat, amely az együttérzésmorálban rejlik, s az ilyen morállal

22 I. m., 267-268.
23 I. m., 259-261.
24 Nietzsche 2001, 279.
25 I. m., 279-280.
26 Nietzsche 2004, 56.
27 Nietzsche 1995, 49-50.
28 I. m., 78.

megbetegített európai kultúra egy új buddhizmus felé tart, a nihilizmusba.[29] A buddhizmus nihilizmusként való felfogásának hátterében megint csak a Nirvána fogalmának téves értelmezése áll, amit Nietzsche a keresztény Istenhez hasonlóan a Semmivel azonosít: „az Istennel való unio mistica utáni vágy azonos a buddhisták vágyával a semmire, a Nirvánára."[30] Nietzsche szerint a hindu, buddhista és keresztény számára a végcél, akár brahmannak, akár Nirvánának, akár Istennek nevezzük azt, a semmi érzése, ahol már nem létezik szenvedés, mivel ez a szenvedők, a rosszul születettek számára a végső jó.[31]

Látható, hogy *Az Antikrisztus*t megelőző művekben meglehetősen ambivalens értékelés bontakozik ki Nietzsche műveiben a buddhizmusról, de erősebb a negatív megítélés, mivel a buddhizmus alapvetően a nihilizmus egy formájaként tűnik fel. A hagyatékban maradt jegyzetek számos kritikai megjegyzésének alapja szintén az, hogy a buddhizmust Nietzsche a kereszténységhez hasonlóan nihilizmusnak tartja, mivel lényege a semmibe való vágyakozás. Úgy látja, a nihilizmus indiai formájában nincs legyőzve a morál, csupán a büntetésként fölfogott létet a tévedésként fölfogott léttel kombinálják.[32] Továbbá mind a buddhizmust, mind a kereszténységet a gyenge akarat, az erőtlenség, a szellemi kifáradás és a szenvedéstől való menekülés jellemzi,[33] mindkét vallásban az életet tagadó akarat érvényesül, melynek célja a nem-lét.[34] S míg a *Virradat*ban Nietzsche fejlődésként értelmezte az indiai vallásosságban Buddha vallásának megjelenését, addig egy hagyatékbeli jegyzetben az indiai kultúrának véget vető nihilista katasztrófának nevezi, amelyben az együttérzés túltengése és a szellemi túlfáradás diadalmaskodik.[35] Ismételten párhuzamot von a keresztény Európa nihilizmusa és a buddhizmus között – felfogásában a nihilizmus „a buddhizmus európai formája, a nem-tevés, miután az egész létezés elvesztette 'értelmét.'"[36] Hogy értelmezését pontosítsa, Nietzsche, aki saját bevallása szerint önmagában már végig élte, maga mögött hagyta a nihilizmust,[37] különbséget tesz a nihilizmus két formája, az aktív és a passzív között; előbbire példa a sajátja, utóbbira pedig a buddhizmus. A kettő ellentétes egymással: az aktív nihilizmusban megvan a rombolás

29 Nietzsche 1996, 13.
30 I. m., 28.
31 I. m., 161-162.
32 Nietzsche 2002, 13.
33 I. m., 106.
34 I. m., 364., 295.
35 I. m., 41.
36 I. m., 37.
37 I. m., 9.

ereje, de a passzív nihilizmus már nem támad, ami a gyöngeség jele.[38] Nietzsche mint aktív nihilista lerombolja a régi, keresztény, élettagadó értékeket, de teszi ezt azért, hogy helyükbe új, életigenlő értékeket állítson. Ezzel szemben a passzív nihilizmus megáll a rombolásnál, de nem teremt újat.[39] Ezért Nietzsche, míg a maga aktív nihilizmusát a hatalom kifejeződésének tartja, addig a buddhizmus nihilista morálját a hatalom gyengeségének tekinti.[40]

Nietzschének az előbbiekben bemutatott gondolatainál számolnunk kell a forrásokból átvett tévedésekkel: Mistry szerint Nietzschét a buddhizmus félreértelmezésében nagymértékben befolyásolhatta az a korban általános felfogás, amit Koeppen és Oldenberg is követett, mely szerint a nyugati ember aktív, teremtő, cselekvő típus, míg a keleti passzív, szenvedő, türelmes, áldozatos, a passzívnak felfogott buddhizmussal pedig alapvetően szemben áll Nietzsche cselekvés-eszménye.[41] R. G. Morrison Nietzsche buddhizmus-képének meghatározó elemét látja a passzív nihilizmus fogalmában, ami a szellemi kifáradást és az élet értelmetlenségének érzését fejezi ki, amihez képest csak másodlagos az a pozitív értékelés, amit Nietzsche a kereszténységgel összemérve ad a buddhizmusról.[42] M. Skowron szintén ebben látja a nietzschei buddhizmus-értelmezés ambivalenciájának nyitját: amikor szembeállítja azt a kereszténységgel, akkor többnyire pozitívan értékeli, de amikor önmagában vizsgálja, akkor mindig kiviláglik a különbség Buddha vallása és Nietzsche életigenlő ideálja között, melynek szimbóluma Dionüszosz, amihez képest a buddhizmus nihilizmusnak minősül.[43]

Ettől az ambivalens értékelést jelző, többnyire azonban kritikával kezelt, olykor pedig határozottan elutasított buddhizmus-képtől nagyfokú eltávolodást jelez *Az Antikrisztus* című alkotás, ahol a korábbiaknál jóval terjedelmesebb és összetettebb értelmezést találunk Buddha tanáról. A mű meglepően rokonszenvező Buddha-portréját megelőzően itt is visszatér ugyan az a gyakran hangoztatott bírálat, miszerint a buddhizmus élettagadó, nihilista vallás, ahol a legfőbb célként elgondolt Nirvána valójában a Semmi, így az ártatlannak tűnő megfogalmazás mögött valójában veszélyes életellenes tendencia rejlik.[44] Ezt a meglehetősen negatív képet azonban egy olyan gondolatsor követi, mely újdonságként hat az eddigi, főként kritikus meglátásokhoz képest, s amelyből kiderül, miért

38 I. m., 22.
39 Gerhardt 1998, 124-125.
40 Mistry 1981, 109., 111.
41 Mistry 1981, 193-194.
42 Morrison 1997, 22-27.
43 Skowron 2002, 24.
44 Nietzsche 2005, 14-15.

is értékeli mégis többre Nietzsche Buddha vallását a kereszténységnél. Nietzsche ugyan itt is megjegyzi, hogy a buddhizmus is nihilisztikus décadence-vallás, de a kereszténységgel összehasonlítva annál százszor realisztikusabb, pozitivista vallás. A kereszténységgel ellentétben a buddhizmus nem a bűn ellen harcol, hanem a szenvedés ellen, s ahogy túl van Isten fogalmán, úgy túl van a morálon, túl van jón és rosszon is. Nietzsche a buddhizmus megjelenését két fiziológiai tényre vezeti vissza – az érzékek túlzott ingerelhetőségére, s így a fájdalom iránti túl nagy képességre, illetve a túlméretezett szellemiségre. Ezen fiziológiai okokból kialakult depresszió ellen lép fel, mint valami orvos, higiéniai szempontból Buddha. Ellenszerül olyan élet- és gondolkodási módot javasol, melynek célja mindenféle gond és negatív érzelem elkerülése, pusztán nyugalom, vidám és pozitív érzelmek átélése, mivel előbbiek károsak, utóbbiak jók az egészségnek. Buddha vallása úgy tűnik fel tehát, mint egyfajta életstílus, amely nélkülözi a vallások szokásos tartozékait – itt nincs szükség imádkozásra, aszkézisre, semmilyen kényszerre. Abban is más ez a vallás, hogy nem harcol a másként gondolkodókkal szemben, s egyáltalán, semmiféle ellenszenvet nem tűr meg, tanítása lényege éppen a bosszú, a ressentiment érzésének elvetése, mivel az ezzel járó érzelmek egészségtelenek. Az érzékek túl erős ingerelhetőségére és a fájdalomra való fokozott képességre így Buddha válaszul egy dietétikai megoldást javasol: a negatív, ellenséges és nyugtalanító érzelmek kerülését azok egészségre nézve káros voltuk miatt. A másik fiziológiai tényre pedig, a szellemi kimerültségre, amelyben az egoizmus meggyengül, megoldásként Buddha kötelességgé teszi az egoizmust, a szellemi érdekeket is a személyre vezetve vissza. Az egoizmus így Buddha tanításában abban áll, hogy mindent megelőz a személyes érdek, az én megszabadulása a szenvedéstől.[45],[46] Ezen értelmezésben tehát a buddhizmus mint egyfajta szellemi diéta tűnik fel, melynek célja a kívánságok kioltódásával a derű és nyugalom elérése. Merőben ellentétes érzelemvilág uralkodik Nietzsche szerint a kereszténységben, ahol megvetik a testet, a higiénét, az érzékeket, jellemző az önmagunk iránti kegyetlenség és a másképpen gondolkodók üldözése, valamint mindenféle örömmel szembeni gyűlölet. Már ebből az összehasonlításból is kiderül, mennyivel magasabb

45 I. m., 32-33.

46 Szathmári Botond megjegyzi, hogy a buddhizmusban valóban van egyfajta egoizmus, hiszen az erkölcsi értékek önérdekből fakadnak, azáltal, hogy elősegítik-e a megvilágosodást, s ezt mint egoisztikus elvet örömmel üdvözli Nietzsche. De ez csupán a théraváda tradícióra jellemző, amely az egyéni megvilágosodásra helyezi a hangsúlyt, individualista módon, ellenben a mahajána alapeszméje a bódhiszattva ideál, amely azonos a krisztusi részvevő szeretettel. (A bódhiszattva kész lemondani saját megvilágosodásáról, hogy másokat segítsen, és az egész emberiséget bevárva elhalasztja egyéni megszabadulását.) Erről az irányzatról azonban Nietzsche valószínűleg nem tudott. Vö. Szathmári 1994, 120.

rendűnek látja Nietzsche a buddhizmust, s ezt csak tovább fokozza a két vallás hátteréről alkotott elképzelése. Nietzsche úgy látja, hogy a buddhizmus, amelynek vannak bizonyos előfeltételei – mint az enyhe klíma, a szelídség, szabadság és mentesség bármely militarizmustól –, kifejezetten a magas és művelt rétegek vallása, ellenben a kereszténység az alacsonyrendűeké és elnyomottaké.[47] Mindezek alapján Nietzsche még azt is megfogalmazza, kiknek való e két vallás: a buddhizmus késői, azaz jóságos, szelíd és szellemileg túlérett embereknek, akik túl könnyen éreznek fájdalmat. Az ilyen embereket a buddhizmus diétája elvezeti a békéhez és derűsséghez, ideje a civilizáció lezárulásakor jön el. Érdekes, ahogy Nietzsche, mint már többször is, ismét összehasonlítja a buddhizmussal kora Európáját – ezúttal arra a következtetésre jutva, hogy Európa még nem érett meg a buddhizmusra. Ezzel szemben a kereszténység az elnyomott és alantas rétegek vallása, uralomra jutásához barbárrá kellett válnia, s úgy tudott uralkodni a *ragadozók* felett, hogy meggyengíti, azaz megszelídíti azokat – ez a civilizációteremtés keresztény módja.[48] Nietzsche összességében úgy értékeli a buddhizmust, hogy az sokkal hidegebb, őszintébb és objektívebb vallás a kereszténységnél,[49] s alapvetően másként viszonyul a szenvedéshez: nem próbálja azt valamilyen morális értelmezésen keresztül felmagasztosítani, tiszteletre méltóvá tenni, hanem egyszerű tényként konstatálja, s dietétikai megoldásokat kínál a szenvedéstől való megszabadulásra.

A hagyatékban maradt jegyzetekben hasonló gondolatokat találunk a buddhizmus és a kereszténység összehasonlításáról, azok különböző társadalmi és műveltségi rétegekhez kötöttségéről és eltérő érzelemvilágáról – sokszor még radikálisabb megfogalmazásban. A két nihilista vallás ellentétességét fejezi ki a „Buddha a 'megfeszített' ellen" formula: a buddhizmushoz Nietzsche egyfajta „szép alkony" kifejezését köti, mely tele van hálával és szellemi szeretettel, mentesen minden keserűségtől és haragtól, szemben a kereszténységben rejlő elemi bosszúvággyal.[50] Ugyanakkor Nietzsche buddhizmus-értelmezésében itt is egy félreértés tűnik fel, amikor a buddhista eszményt mint cselekvésmentességet,[51] mint bármely fajta cselekvés elvetését és a nem-létre törekvést fogalmazza meg. Nietzsche felfogása szerint a buddhizmusban a vágyak és érzelmek tűnnek fel gonoszként, mivel cselekvésre csábítanak, a cselekvések viszont értelmetlenek, mert a létezéshez kötnek, aminek ugyancsak nincs értelme. Így azért tiltják a

47 Nietzsche 2005, 34.
48 I. m., 35.
49 I. m., 36.
50 Nietzsche 2002, 79.
51 Mistry hívja fel a figyelmet arra, hogy Nietzsche megfeledkezik arról, hogy a tulajdonképpeni buddhista aktivitás a meditáció – Vö. Mistry 1981, 128.

bosszút és ellenségeskedést, mert kerülnek minden affektust, ahogy a jó és rossz cselekvésektől is meg akarnak szabadulni. A buddhizmus mint valami megfáradt hedonizmus tűnik fel, mely az érzelmektől és cselekvésektől való irtózásával gyökeresen különbözik a Pál-féle kereszténység feszült érzelmiségétől.[52] A két vallás lényegi ellentétét így összegzi Nietzsche: míg a kereszténységnek mint az elnyomottak lázadásának hajtóereje a ressentiment, addig a buddhizmus, ami nem ressentiment-mozgalomból született, „harcol a ressentiment ellen, mivel az cselekvésre ösztönöz,"[53] és így eltérít a céltól, a lélek békéjétől, egy cselekvéseken túli tökéletesség-állapot elérésétől. Az *Ecce homo*ban ugyanígy a bosszúvágy elvetését látja a buddhizmus lényegének, de ismételten hangsúlyozva, hogy az nem valami morális okból történik, hanem az egészség megőrzése érdekében:[54] Buddha mint bölcs fiziológus, felismerte a ressentiment-tel járó érzelmek egészségkárosító hatását, vallása, mely inkább nevezhető egészségtannak, a ressentiment feletti győzelem. Tanítása: „szabadítsd meg lelked a ressentiment-tól – ez az első lépés a gyógyulás felé. 'Az ellenségeskedést nem az ellenségeskedés, hanem a barátság szünteti meg': így kezdődik Buddha tanítása – ez *nem* a morál szava, ez a fiziológia szava."[55] Jól érezhető, mennyivel többre becsüli ezt a fiziológiai megfontoltságú egészségtant Nietzsche a keresztény morálnál, még ha távol is áll a szenvedés elkerülésének buddhista törekvése Nietzsche eszményétől. Hiszen Nietzsche értékelése szerint a szenvedéstől való menekülés és az ellenségeskedéstől való visszahátrálás gyengeségből fakad, ellenben „az erős természetnek szüksége van ellenállásra, ezért keresi is azt,"[56] őt nem gyengíti el a harc, sőt, az agresszív pátosz az erő tartozéka.[57]

Urs Sommer a buddhizmus nietzschei elgondolását és annak ütköztetését a kereszténységgel hét pontban összegzi *Az Antikrisztus* alapján, melyekből jól kitűnik Nietzsche értékelése a két vallásról. Az első pontban kimondja, hogy a buddhizmust nihilista volta ellenére Nietzsche nem ítéli el a kereszténységgel együtt, aminek oka a második pontban megfogalmazott pozitivista jelleg, ami a buddhizmus realitásérzékében, szigorú fenomenalizmusában körvonalazódik, a morális világértelmezés felülmúlásában és az Isten-fogalom elvetésében. Sommer hangsúlyozza azt is, hogy amikor Nietzsche összehasonlítja a buddhizmust a ke-

52 Nietzsche 2002, 80.
53 I. m., 89.
54 Mistry számos buddhizmus-kutatóval egybehangzóan állítja, hogy Nietzsche buddhizmus-értelmezése e ponton is téves: a buddhizmus motivációi nem fiziológiaiak, hanem etikaiak! – Vö. Mistry 1981, 128.
55 Nietzsche 2003, 24.
56 I. m., 25.
57 I. m., 25-26.

reszténységgel, akkor Buddha vallását nem Jézus evangéliumával állítja szembe, hanem inkább az egyházi, Pál-féle kereszténységet az eredeti buddhizmussal és később az „igazi" Jézussal, a valódi ellentét tehát a kereszténység és Buddha – Jézus életprogramja között van. Fontos továbbá, hogy Nietzsche itt a buddhizmus eredeti formáját mutatja be, hiszen a későbbi mahajána buddhizmus szinte Istenként tünteti fel Buddhát, központi fogalomnak pedig a részvétet teszi meg – *Az Antikrisztus*ban tehát nemcsak a kereszténység eredeti és hiteles formáját keresi Nietzsche, de a buddhizmusnak is egy ideáltípusát vázolja fel. A harmadik pont a buddhizmus feltételeinek megadása, kiemelten a két fiziológiai okra való visszavezetés, melyek, akár a kereszténység esetében, a décadence termékei, csakhogy a buddhizmus e jelenségekre nem morális választ ad – mint a kereszténység a bűn feltalálásával –, hanem konkrét kiutat keres. A negyedik pont ezen kiút mibenlétének kifejtése – ez lenne Buddha dietétikus életszabályzata, amilyenhez hasonlót ad majd Nietzsche is az *Ecce homó*ban. Nietzsche itt a buddhizmus-képből töröl minden vallási elemet, Buddhát pedig mint orvost mutatja be, akinek fő célja, hogy az emberi állapotokat kellemessé tegye és minimalizálja a szenvedést. Az ötödik pont az, hogy a buddhizmusból hiányzik a kereszténység lényegét képező ressentiment, habár a gyűlölködés elvetése nem morális, hanem orvosi szempontból történik, és nem implikál valamiféle jézusi ellenségszeretetet. Sommer ehhez hozzáfűzi, hogy e ponton Nietzsche buddhizmus-képe téves, vagy legalábbis nagyon egyoldalú, ahogy radikalizálja a konfliktusoktól való kitérést a buddhista etikában. A hatodik pontban Sommer felhívja a figyelmet arra, hogy egy helyütt úgy tűnik fel, hogy nem nagy a különbség Nietzsche és az általa vázolt buddhizmus közt, amikor arról beszél, hogy Buddha vallásában az egoizmus kötelességgé lesz. A buddhizmusban az egyéni szenvedés, az attól való megszabadulásra törekvés minden mást megelőz – ebben is különbözve a kereszténységtől, mert míg a buddhista célja önmaga megváltása, addig a bűneihez láncolt keresztény arra vár, hogy másvalaki váltsa meg őt. Olyannyira pozitív színben tűnik itt fel a buddhizmus a korábbi művekhez képest, ahol Nietzsche inkább a vallás nihilista voltát hangsúlyozta, hogy az a benyomásunk támadhat, mintha itt Nietzsche egy új vallásról beszélne. Sommer meglátása az, hogy ez az új, pozitív kép érvelés-stratégiailag motivált: Nietzsche célja nem annyira a buddhizmus bemutatása, mint inkább annak szembeállítása a kereszténységgel oly módon, hogy utóbbit a lehető legsötétebb színben tüntesse fel. A műben a buddhizmussal, a judaizmussal, az iszlámmal, Manu törvénykönyvével és Jézus hiteles kereszténységével való szembeállítás is egy célt szolgál: minél jobban befeketíteni a kereszténységet! Végül a hetedik pontba kerül a szenvedés elkerülésének buddhista módja, s Sommer itt arra figyelmeztet, hogy Nietzsche úgy írja le a buddhista célt, mint egy, már ezen a világon megvalósítható tökéletességet,

nem pedig úgy, mint a Semmiben való feloldódást. Érdekes, hogy míg a mű elején Nietzsche a Nirvánát a Semmivel azonosította, később már másként érti a tökéletességet, (vagyis a Nirvánát, még ha ezt a szót nem is használja), nem megsemmisülésként, hanem a szenvedéstől való megszabadulás belső állapotaként. Sommer szerint itt Nietzsche azt a Müllernél és Oldenbergnél is megjelenő vitát összegzi, hogy vajon a Nirvána a semmivel azonos, vagy pedig egy földi életben elérhető szenvedésmentes állapotot jelent. Mindent egybevetve Sommer úgy látja, hogy nihilista volta ellenére az antikeresztény nézőpontból bemutatott buddhizmus nem áll távol Nietzsche filozófiájától, buddhizmus és kereszténység összehasonlításának vezérmotívuma pedig az, hogy a buddhizmus pozitív értelmezése érvelés-stratégiai módszer: *Az Antikrisztus*ban a Buddha iránti szimpátia mélyíti el a kereszténységgel szembeni ellenszenvet.[58]

Buddhához hasonlóan Nietzsche a kereszténység előtti Jézust is szembeállítja Pál vallásával, s az ahhoz képest felértékelt Megváltó életgyakorlatát Buddha tanával állítja párhuzamba.[59] A kereszténység egyházi formájánál jóval többre értékelt jézusi életmintát a buddhizmus törekvéseivel felelteti meg: „Látható, hogy mi az, ami a kereszthalállal véget ért: egy új s teljességgel eredeti elindulás egy buddhista békemozgalom, illetve egy, a Földön való tényleges, s nem pusztán ígért boldogság irányába."[60] A Pál kereszténységével szembeállított Jézus-alak leírásában számos olyan elem található, melynek párja a buddhizmus jellemzésében is fellelhető, mint **a** befelé fordulás, a tartózkodás a lelki békét megzavaró cselekvéstől és affektustól, az ellenállás és bosszú elvetése, a morálon való túljutás vagy egyedül a derűs és szeretetteljes lelkiállapotok megtartása. Ahogyan Nietzsche értelmezésében a buddhizmus voltaképpen egy sajátos életprogram, mentesen minden vallási elemtől és istenhittől, melynek célja a benső boldogság elérése itt és most, úgy Jézus eredeti kereszténysége is egy gyakorlat, ami a szeretetben élés révén földi boldogsághoz juttat: „a kereszténység gyakorlata nem fantazmagória, ahogy a buddhizmus gyakorlata sem: eszköz a boldogsághoz…"[61] Nietzsche így végső soron a buddhista célt, a kívánságok kioltódásával elért lelki békét, a Nirvánát, megfelelteti a szívben hordozott Isten országának, melynek elérésével válik lehetségessé az önmegváltás és az evilági boldogság. E magasrendű életprogram hátterében azonban Nietzsche szerint mind Buddha egészségtana, mind Jézus szeretetgyakorlata esetében a szenvedéstől való menekülés dekadens törekvése áll. A Jézus és Buddha leírásában egyaránt megmutatkozó szimpátia

58 Sommer 1999, 201-207.
59 Nietzsche 2005, 52.
60 I. m., 69.
61 Nietzsche 2002, 81.

ellenére megmarad tehát egy erős kritika, mivel Nietzsche a jézusi és a buddhista életgyakorlatot is egy kóros fiziológiai jelenségre vezeti vissza: a szélsőséges szenvedés- és ingerelhetőségi képességre. Erre a fiziológiai okra javasolja Buddha a gondoktól való tartózkodást, a bosszú kerülését és minden zavaró érzelem elvetését, mivel azok károsak az egészségre, vallása ezért egészségtanként tűnt fel. Hasonló módon Nietzsche Jézus magasrendű életminőségének hátterében is a fájdalomra való túlzott képességet látja, mely elviselhetetlennek érez bármely külső szembenállást, így a kóros fiziológiai jelenség következménye az ellenségeskedés elvetése és a szeretetben élés. Mindkét esetben tehát a lényegi törekvés a szenvedéstől való menekülés, amelyhez így pusztán eszköz az ellenségeskedésnélküliség. Hogy ez a kereszténységhez képest pozitívan értékelt gyakorlat mégis milyen távol áll Nietzsche eszményétől, azt jól érzékelteti a következő gúnyos leírás: „itt értjük meg, hogy még a gonoszt sem szabad gyűlölni, nem szabad szembeszállni vele, hogy még önmagunk ellen sem szabad háborút viselnünk (…), hogy igazából csak a pozitív érzelmekben élünk; hogy szóban és tettben egyaránt ellenségünk pártját kell fognunk (…). Mihez érkeztünk el itt? A buddhista típushoz vagy a tökéletes szarvasmarhához."[62] Minden szimpátia ellenére végső soron Nietzsche az akarat betegségének, a hatalom akarása gyengeségének tartja a buddhizmust, s az ettől való elhatárolódás igazi oka a szenvedés eltérő értékelése. Nietzsche ugyanis a décadence jelének látja a szenvedéstől való menekülést, ellenben a filozófus eszménye az a dionüszoszi életigenlő ember, aki nem fél a szenvedéstől, s akinek végtelen életigenlése, jón-rosszon túli életszeretete még a szenvedés igenlését is magában foglalja, ahogy ezt a Nietzsche által legmagasabb rendűnek tartott állapot, a dionüszoszi létviszony, az *amor fati* kifejezi.[63] A Sors szeretetének igazi jelentése az örök visszatérés gondolatának elviselése, az élet újraélésének vállalása, benne minden jó és rossz ismétlésével – erre azonban csak az képes, aki nem menekül a szenvedéstől.[64] Az *amor fati* gondolatával összemérve tehát azt mondhatjuk, hogy miként Jézus, úgy a buddhizmus dekadens, de földi boldogsághoz juttató életgyakorlata is Nietzsche számára értékesebb a páli kereszténységnél, de alacsonyabb rendű a dionüszoszi létmódnál: nem a legmagasabb rendű létforma, de értékes, bizonyos emberek számára pedig kifejezetten követendő életmód.[65]

62 I. m., 154.
63 I. m., 429.
64 Vö. bővebben Tóth 2008, 208.
65 Nietzsche 2005, 64.

A korábbi fejtegetésekből kiderült: Nietzsche buddhizmus-képe meglehetősen ambivalens, hiszen *Az Antikrisztus*t megelőző művekben főleg a nihilizmusnak minősített vallás bíráló leírásaival találkozhattunk, majd *Az Antikrisztus*ban egy összetettebb elemzést adott Nietzsche Buddha tanáról, azt szembeállítva a kereszténységgel, és fel is értékelve ahhoz képest. Azonban lényegi különbségként tűnt fel Nietzsche filozófiája és a buddhizmus között annak dekadens volta, ami a szenvedés elkerülésében mint Buddha egészségtanának fő törekvésében fejeződik ki. Nietzsche meglátása szerint a buddhista aktivitás pusztán a szenvedés legyőzése, a szenvedésre való képtelenséget azonban Nietzsche gyengeségnek tartja – ő úgy tekint a szenvedésre, mint amire szükség van a fejlődéshez, az önátalakításhoz, mint ami része önmagunk újrateremtésének. Nietzsche tehát voltaképpen felértékeli a szenvedést, de nem metafizikai, morális vagy vallási értelemben, mint a kereszténység, hanem elfogadja az élet részeként, s a szenvedés elviselését és átalakítását beépíti az önfelülmúlásba, így azt a hatalom növelésének szolgálatába állítva.[66] Csakhogy Mistry szerint Nietzsche félreérti a buddhizmust, amikor különbséget lát a szenvedés kérdésében: a szenvedésből való menekülés buddhista vágya nem a létezésnek valamilyen tagadása, nem is a megsemmisülés vágya, hanem út az önlegyőzéshez.

Az önfelülmúlás nietzschei és buddhista elgondolása között számos kutató lát hasonlóságot – még ha ezzel maga Nietzsche nem is értene egyet. Nietzsche számára a vágyaktól való megszabadulás útján elérhető lelki békére törekvés passzivitást eredményez, így a buddhizmusból hiányzik a dinamizmus és az aktivitás. Csakhogy, ahogy erre Mistry rámutat, az igazi buddhista aktivitás a meditáció: ebben történik meg a vágyak szublimálása, az érzelmek feletti uralom gyakorlása; a meditáció az önlegyőzés és öntökéletesítés gyakorlata.[67] Továbbá a karma-tan miatt Mistry szerint a buddhizmusban is nagyon fontos a jelenlegi élet és a cselekvés. A helyes cselekvés mind a buddhizmus ok-okozati alapú újjászületés-tanában, mind Nietzsche örökvisszatérés-gondolatában eszköz az önmegváltáshoz – így mindkét esetben összefonódik a sors és az egyéni cselekvés.[68] Ahogy Nietzsche értékrendjében, úgy a buddhizmusban sem az altruizmus áll előtérben, hanem az önmegváltás, s Mistry a célban is hasonlóságot lát: az Übermensch a hatalom növelése, az önlegyőzés során hasonló örömöt él át, mint amit

66 Mistry 1981, 116-118.
67 I. m., 127-128.
68 I. m., 159-162.

Buddha a Nirvánában tapasztal.[69] Mistry szerint, habár Nietzsche szembeállítja a hatalom akarását a Nirvánával, valójában hasonlóság van a kettő között, amit Nietzsche azért nem ismer fel, mert a Nirvánát téves módon többnyire a Semmivel azonosítja.[70] Pedig Mistry értelmezésében a Nirvána a szenvedés konstruktív átalakítása, a vágyak legyőzésével elérhető belső szabadság, olyan örömteli tapasztalat, melyben a szenvedés átalakul boldogsággá. A különbség mégis abban áll, hogy a buddhista számára a cél a szenvedés felszámolása, míg Nietzschénél a hatalom növelése a folytonos önlegyőzés révén.[71] Kaufmann szintén egy nagyon összetett, korántsem egyértelmű kapcsolatot lát a hatalom növelése és az önlegyőzés buddhista módja között: mint írja, Nietzsche kreativitás-eszménye ellentétesnek tűnik a Nirvánával, de valójában Buddha számára is az önfelülmúlás a cél, s ha Nietzsche nem értette volna félre a Nirvána fogalmát, akkor közelebb érezte volna saját eszméihez a buddhizmust.[72] Morrison még tovább megy Nietzsche filozófiája és a buddhizmus rokonításában: állítása szerint az önlegyőzés nietzschei és buddhista elgondolása lényegileg hasonló, s ha Nietzsche egy olyan korban élt volna, amikor a buddhizmust már jobban megértik, akkor talán Buddhában látta volna meg az Übermensch modelljét.[73]

A nietzschei filozófia és a buddhizmus ilyen fokú közelítését túlzásnak vélem, hiszen nem mindegy, hogy hová vezet az önlegyőzés: a hatalom növelésével elért erőfokozódáshoz, ami az evilági létben fejeződik ki teremtés és önteremtés révén, vagy pedig a cél a Nirvána, mely, ha nem is a nem-lét, de valamiféle transzcendens – nem evilági, de nem is keresztény értelemben vett túlvilági – lét.[74] A

69 I. m., 176-178.

70 I. m., 195.

71 I. m., 188-192., 197.

72 Kaufmann 1974, 276-277.

73 Morrison 1997.

74 Schmidt József értelmezésében a Nirvána a láng, az életkedv tüzének kialvása, szenvedélytelenség, örök nyugalom és béke, ami már ezen a világon elérhető állapot. Sem lét, sem nem-lét, hanem értelemmel felfoghatatlan transzcendens állapot. A Nirvána tehát misztérium, de nem a Semmi, hanem szenvedésen túli végtelen lét, pozitív állapot. H. Bechert úgy magyarázza a Nirvánát, hogy az a szenvedéstől és az újraszületéstől való megszabadulás, ami az életszomj megszűnésével érhető el, nem megsemmisülés, de nem is örök élet, hanem már a halál előtt is elérhető állapot, a szenvedélyek kialvásával elért belső béke. (Küng – Bechert 1997, 31-32.) Hozzá fűzhetjük, hogy a Nirvána pontos értelme ma is vita tárgya – egyes buddhista iskolák negatívan fogják fel, mint teljes megsemmisülést, de a legtöbb irányzat, így a mahajána is, pozitívan, metafizikai létezésként. A kutatók a Nirvána pozitív felfogása és a keresztény örök élet, illetve Isten között megfelelést látnak. (Vö. Küng – Bechert 1997, 70-71., 175.) Maga Buddha csak negatívan írta körül a Nirvána jelentését, s arra sem adott egyértelmű választ, hogy van-e valamilyen személyes

Nirvána állapota magában rejti az önfelülmúlás Nietzschénél is szereplő mozzanatát, de mivel egy szenvedésen, jón és rosszon, cselekvéseken túli állapotról van szó, véleményem szerint nem azonosítható az emberfeletti ember evilági kreativitásával. Leginkább talán Skowron értelmezésével érthetünk egyet, aki úgy látja, hogy mikor Nietzsche a keresztény morált akarja felülmúlni, akkor útja nem a buddhizmushoz vezet, hanem ahhoz, amit az általa kreált Zarathustra-figura nyomán talán „zarathustraizmusnak" nevezhetünk. A kettő között hasonlóságok és különbségek is vannak: mindkettő az önmegváltásra ad példát, azonban a különbséget a buddhizmusnak a szenvedés elleni harca és emiatti higiéniai jellege adja. Ahogy Nietzsche – Zarathustra, úgy Buddha is elveti a bosszút, de ő nem annak morális alacsonyrendűsége miatt, hanem fiziológiai okokból. Továbbá a buddhizmust Nietzsche éppen annak a szenvedéshez való viszonya miatt az életre nemet mondó nihilizmusnak tekinti, míg saját dionüszoszi „vallását" az igenlés legmagasabb formájaként jelöli meg.[75]

Természetesen számos egyéb, nem kevésbé érdekes szempontból is meg lehet vizsgálni Nietzsche értelmezését a buddhizmusról, illetve filozófiájának a buddhizmussal rokon vonásait. Egyet érhetünk Szathmári Botonddal, aki találóan így foglalja össze a lehetséges kutatási irányokat: „Nietzsche és a buddhizmus kapcsolatát két módon lehet vizsgálni: az egyik tárgya Nietzsche gondolatai a buddhizmusról, a másiké azon szellemi kapcsolatok és egyezések, amelyek Nietzsche szándékától függetlenül fennállnak, s talán ez utóbbiak az érdekesebbek."[76] Tanulmányom az első vizsgálati módot követte, s itt csak röviden utalnék azon témákra, amelyekkel a másik irányt választva találkozhatunk. Szathmári Nietzsche filozófiája és a buddhizmus közös pontjaként említi meg a távolság pátoszát, „a sasok magasságából való világszemléletet,"[77] a játékot, mint a világhoz való viszonyulási módot és a metafizikai rendszerek elvetését. Izgalmas kérdés továbbá Nietzsche perspektivizmusának és a buddhizmus üresség-tanának összefüggése, ahogy a metafizikai lélek-fogalom nietzschei tagadásának és a keleti anátman-tannak (nem-én tannak), vagy az újjászületésnek és az örök visszatérés gondolatának az összevetése is.[78] De összehasonlítás tárgyát képezheti Nietzsche

---

fennmaradás a Nirvánában. Az ilyen jellegű metafizikai kérdéseket teljességgel elutasította, mert ezek csak megzavarnak, és elvonják a figyelmet a lényegtől: a szenvedéstől való megszabadulásra törekvéstől. Vö. *Buddha beszédei* 1989, 197., 199.

75 Skowron 2002, 18-23.

76 Szathmári 1994, 120.

77 I. m., 121.

78 Az örök visszatérés formailag ugyan hasonlít a reinkarnáció buddhista változatára, az újjászületés tanára, de fontos különbségek is vannak a kettő között, hiszen a buddhista elgondolásban nem ugyanaz a létforma ismétlődik, és lehetőség van a létforgatagból való

és a buddhizmus „ateizmusa,"[79] az „Isten halott" – gondolat és a halandó istenek buddhista elgondolása,[80] mint ahogy a jelenlegi élet és cselekvés jelentősége, a személyes felelősség kérdése is az örök visszatérés gondolatában és a karma-tanban.[81]

Sokat vizsgált kérdés Nietzsche Zarathustrájának kapcsolata Buddhával, kettőjük fellépésének, beszédmódjának és tanaik tartalmának viszonya.[82] A leggyakrabban emlegetett közös vonás kettejük tanítási stílusában lelhető fel, hiszen tanítványaikat egyikőjük sem saját személyük követésére szólítja fel, hanem önmaguk megtalálására és legyőzésére, mindketten önfelülmúlásra szólítanak fel, s arra, hogy tanítványaik valamely tan vagy tekintély követése, vagy a puszta hit helyett saját maguk tanítói és megváltói legyenek. Ahogy Zarathustra, úgy Buddha sem dogmatikus tanító: senkire nem erőlteti rá a maga igazát, sőt, azt tanácsolja hallgatóinak, hogy vizsgálják felül szavait a saját tapasztalatuk fényében, s tanítását tutajhoz hasonlítja, amely elvezet az önlegyőzéshez.[83] Éppen ezért rokonszenvezhet Nietzsche Buddhával mint az önmegváltás tanítójával, hiszen Buddha nem hitet követel, pusztán példát ad és felszólít az egyéni törekvésre.[84] Továbbá Mistry megfelelést lát a buddhista szeretet-fogalom és Zarathustra barátság-fogalma között: mindkettőben benne van a másik nevelése, egymás támogatása a fejlődésben, így az önmegváltást segíti elő a konstruktív barátság.[85]

Már csak a lehetséges vizsgálati témák felsorolásából is jól látható, milyen termékeny kutatási terület a buddhizmust jól ismerő, igaz, egyes pontokban fél-

---

kilépésre. Ugyanakkor mindkét elképzelésből egy felszólítás következik a jelen élet felelősségteljes leélésére. Az örök visszatérés gondolatának buddhista vonatkozása különösen a keleti kutatók között számít kedvelt témának.

79 Vö. Skowron 2002, 3-10.

80 Buddha nem tagadta az istenek létezését, de istennek lenni a buddhizmusban pusztán azt jelenti, hogy valaki az újraszületés körforgásában egy magasabb és jobb létformában létezik, ám ő is halandó. A sokszor istentagadással vádolt buddhizmus tehát nem ateizmus, csak másféle istenképpel bír: a megváltás szempontjából az istenek léte közömbös. A buddhizmusban nem cél sem az isteni lét, sem az istenséggel való egyesülés, a megváltás útját megmutató Buddha pedig végtelenül magasabban áll az istenek felett. Vö. Schmidt 2004, 69-71.

81 Szathmári 1994, 122.

82 Vö. Kaempfert 1971, 282.

83 Mistry 1981, 106-108.

84 Schmidt 2004, 161.: „Buddha megváltó volt ugyan – de csak annyiban, hogy megmutatta a megváltás útját s felismerte és közölte a megváltó tudást, de ő maga nem válthatott meg senkit."

85 Mistry 1981, 136-138.

reértő Nietzsche filozófiájának és Buddha tanának összehasonlító elemzése. De minden rokon vonás ellenére is lényegi különbséget látok a nietzschei filozófia és a buddhizmus irányultságában, ennek alapját pedig a földi léthez, a szenvedést is magában rejtő élethez való viszony adja. Buddha tanításának kiindulópontja a lét szenvedés-teli voltának felismerése és a szenvedéstől való megszabadulás kívánalma. Buddha mindenben, ami mulandó, a szenvedés okát látja – s itt eszünkbe juthat a *Zarathustrá*nak már idézett utalása, ahol Nietzsche éppen azért bírálja Buddhát, mert csak a szenvedés meglátására van szeme. A buddhista tanítás alapját képező Négy Nemes Igazság is a szenvedésről, a szenvedés okáról, a szenvedés megszüntetéséről és a szenvedés megszüntetéséhez vezető útról szól. Buddha felismerése, hogy minden szenvedés, azaz a létezés lényegében szenvedéssel van tele, mert minden mulandó, minden keletkezett el is múlik, semmi nem maradandó. A szenvedés oka a vágy, az életszomj, amely a lét körforgását működésben tartja, így a szenvedés a vágy kioltásával szüntethető meg. Vágyaink kialvásával nem lesz többé alapja az újjászületésnek, így elérhető a megszabadulás, a Nirvána. A szenvedés megszüntetéséhez vezető út, a Nemes Nyolcágú Ösvény a voltaképpeni buddhista etika, ami elvezet a megváltáshoz, a Kialváshoz[86] – a cél tehát az, hogy ne kelljen többé újjászületni. Ezt szolgálja az indulatok legyőzése, a ragaszkodás feladása, a mértékletes, önmegtartóztató élet, az egész buddhista erénytan követése: az erkölcsösség itt eszköz a megváltáshoz. Buddha az életben a szenvedést látja, s mivel szabadulni akar a szenvedésből, így szabadulni akar az életből is, ezért arra tanít, hogyan olthatjuk ki magunkban a létszomjat, hogyan szüntethetjük meg az élethez való ragaszkodásunkat.[87] Ezért a földi élet szeretetét is olyan bilincsnek tartja, amely az újjászületések körforgásához köt, és amelytől ezért meg kell szabadulni.[88] A megváltás mibenléte nem más tehát, mint az élnivágyás megszüntetésével az újraszületéstől és így minden szenvedéstől való megszabadulás. Ugyanakkor Schmidt József hangsúlyozza: az életszomj kioltása nem azonos az elmúlás szomjazásával, nem életuntság Buddha tana! „Nem 'a semmi vágya' lelkesíti Buddha tanítványait, hanem az örökkévalóra való vágyakozás, illetőleg az elfordulás mindentől, ami nem örökkévaló."[89] De a buddhizmus hiábavalóságnak látja a földi boldogságra törekvést, mivel mindenben, ami a földi léthez tartozik, tehát mulandó, a szenvedés forrását látja.[90]

86 Küng – Bechert 1997, 25-28.
87 *Buddha beszédei* 1989, 194., 199.
88 Luang Suriyabongs 2000, 33.
89 Schmidt 2004, 129.
90 I. m., 97.

Schopenhauer az életakarat tagadásának kifejeződését látta a buddhizmusban, ahol a szenvedés megismerésének, illetve átélésének hatására az akarat elfordul az élettől. De elismeri, hogy ezzel ellentétes viszonyulási mód is lehetséges az élethez. Ez az eset áll fenn, „ha valaki (…) nem jutott odáig, hogy az egész életben oly makacsul tartó szenvedést lényeginek lássa, hanem az életben megelégülést találna, s tökéletesen jól érezné magát benne, s aki nyugodt megfontolással arra vágyna, hogy életpályája, ahogy addig megismerte, végtelenül futna, vagy visszatérésekkel volna örök tartama, s akinek életkedve is oly hatalmas lenne, hogy az élet élvezeteinek áraként minden nehézséget és kínt, mellyel az élet jár, készen s örömest vállalna (…).”[91] Schopenhauer szerint az ilyen embernek nem volna mitől félnie, s a halált csak illúziónak tekintené. Ezt az álláspontot, amit Schopenhauer az életakarat igenlésének nevez, képviseli Nietzsche: a fent idézett sorok tökéletesen ráillenek Nietzsche dionüszoszi létmódjára, az örök visszatérés gondolatának elviselésére, sőt, mi több, az egész élet ugyanolyankénti ismétlődésének vállalására – ez Nietzschénél az élet igenlésének, jón-rosszon túli életszeretetének, az amor fati-nak az igazi értelme. Az élet igenlő szeretetére tanít Nietzsche Zarathustrája is, s ez a feltétlen életszeretet magába foglalja még az élet részét képező szenvedés vállalását, a szenvedésre való igent mondást is. Így tanít erről Zarathustra: „Mondtatok-e igent valaha is valamely gyönyörre? Ó, barátaim, úgy igent mondtatok mind a fájdalomra is. Egymáshoz láncoltattak, összeköttettek, megszerelmesedtek mind a dolgok, hogyha az egyszer-voltból akartatok valaha kétszer-legyent, (…) úgy hát mindent visszakívánt az akarat bennetek! Mindent újra, mindent örökkön örökké, egymáshoz láncoltatva, összeköttetve, (…) és így szóltok a fájdalomhoz is: múlj el, ámde térj vissza aztán! (…) minden dolgok öröklétét akarja a gyönyör, (…) 'még egyszer,' melynek értelme 'mindörökkön örökké!'”[92] Ebben a viszonyulási módban lelhető fel a lényegi különbség Nietzsche – Zarathustra és Buddha között: az élet végtelen igenlésében, a Sors szeretetében benne rejlik még a fájdalom visszatérésének akarása is.

Nietzsche eszménye az a dionüszoszi ember, akinek az életre való igent mondása ellen nem kifogás az élettel vele járó szenvedés: örökké a létet akarja, és az öröklétet akarja, benne minden jóval és rosszal együtt. Nietzsche értékrendjében tehát a legfelső szinten az áll, aki kész újra élni életét számtalanszor, és a szenvedés ellenére, azzal együtt is igenli és szereti az életet. Az élet részét képező szenvedés elfogadása és a mulandó élet szeretete az, ami elválasztja a dionüszoszi igenlőt a buddhistától, aki a szenvedés megszüntetéséért elfordul a földi léttől, és kiutat keres a létforgatagból. Így a kereszténységhez képest felértékelt buddhizmustól

91 Schopenhauer 2002, 347.
92 Nietzsche 2004, 383-384.

Nietzsche annak minden értékessége ellenére is elhatárolódik, s a buddhista szenvedés- és élet-felfogás ellenében fogalmazza meg saját életeszményét, a dionüszoszi létmegélést.

Bibliográfia

Buddha beszédei (ford. Vekerdi József). Budapest, Helikon, 1989.

Elman, B. A. (1983): Nietzsche and Buddhism. *Journal of the History of Ideas,* Vol. 44. (October – December, 1983), No. 4, 671-686. Interneten: www.princeton.edu/~elman/documents/Nietzsche_and_Buddhism.pdf. Letöltve: 2010.05.28.

Gerhardt, V. (1998): *Friedrich Nietzsche.* Debrecen, Latin Betűk.

Kaempfert, M. (1971): *Säkularisation und neue Heiligkeit; religionse und religionsbezogene Sprache bei Friedrich Nietzsche.* Berlin, E. Schmidt.

Kaufmann, W. (1974): *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist.* Princeton, New Jersey, Princeton University Press.

Küng, H. – Bechert, H. (1997): *Párbeszéd a buddhizmusról.* Budapest, Palatinus.

Lincourt, J. (2009): Revaluating Nietzsche and Buddhism: Active und Passive Nihilism. *Sewanee*. Interneten: www.sewanee.edu/philosophy/interlocutor/archives/2009/Lincourt.pdf vagy www.organizations.oneonta.edu/philosc/papers09/Lincourt.pdf. Letöltve: 2010.05.29.

Dr. Luang Suriyabongs, M. D. (2000): Bevezetés a buddhizmusba. In: Migray Emőd (szerk.): *Bevezetés a buddhizmusba.* Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, 9-84.

Mistry, F. (1981): *Nietzsche and Buddhism. Prolegomenon to a Comparative Study.* Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, 6., Berlin – New York, Walter de Gruyter.

Moad, O. (2004): Dukkha, Inaction and Nirvana: Suffering, Weariness and Death? A look at Nietzsche's Criticisms of Buddhist Philosophy. *The Philosopher,* Vol. LXXXXII. (Spring 2004), No. 1. Interneten: www.the-philosopher.co.uk/buddhism.htm. Letöltve: 2010.05.26.

Morrison, R. G. (1997): *Nietzsche and Buddhism. A study in nihilism and ironic affinities.* New York, Oxford University Press.

Nietzsche, F. W. (1995): *Túl jón és rosszon.* Matúra sorozat. Budapest, Ikon.

Nietzsche, F. W. (1196): *Adalék a morál genealógiájához.* Budapest, Holnap.

Nietzsche, F. W. (1997): *A vidám tudomány.* Budapest, Holnap.

Nietzsche, F. W.(2000): *Virradat. Gondolatok az erkölcsi előítéletekről.* Budapest, Holnap.

Nietzsche, F. W. (2001): *"Az új felvilágosodás." Jegyzetfüzetek az Így szólott Zarathustra keletkezésének idejéből.* Budapest, Osiris.

Nietzsche, F. W. (2002): *A hatalom akarása – Minden érték átértékelésének kísérlete.* Budapest, Cartaphilus.

Nietzsche, F. W. (2003a): *A tragédia születése avagy görögség és pesszimizmus.* Budapest, Magvető.

Nietzsche, F. W. (2003b): *Ecce homo – Hogyan lesz az ember azzá, ami.* Budapest, Göncöl.

Nietzsche, F. W. (2004): *Így szólott Zarathustra*. *Könyv mindenkinek és senkinek.* Budapest, Osiris/Gondolat.

Nietzsche, F. W. (2005): *Az Antikrisztus.* Máriabesnyő-Gödöllő, Attraktor.

Schmidt József (2004): *Buddha tanítása.* Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó.

Schopenhauer, A. (1925): *Parerga és Paralipomena. Kisebb filozófiai írások* IV. Budapest, Világirodalom.

Schopenhauer, A. (2002): *A világ mint akarat és képzet.* Budapest, Osiris.

Skowron, M. (2002): Nietzsches weltliche Religiosität und ihre Paradoxien. In: Abel, G. – Simon, J. – Stegmaier, W. (eds.): *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung,* Band 31*,* Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1-39.

Spannhake, B. (1999): Umwertung einer Quelle. Vergleichende Anmerkungen zur Buddhismus-Interpretation des jungen Nietzsche in *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* und der Studie Carl Friedrich Koeppens über *Die Religion des Buddha und ihre Entstehung.* In: Abel, G. – Salaquarda, J. – Simon, J. – Stegmaier, W. (eds.):

Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung, Band 28*,* Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1999/2000, 156-193.

Szathmári B. (1994): Nietzsche és a buddhizmus. *Ex Symposion (Nietzsche-különszám),* III, 120-122.

Tóth Marianna (2008): A Jézus-kép alakulása Nietzsche filozófiájában. In: Garaczi I. - Kalmár Z. (szerk.): *Pro Philosophia Évkönyv*. Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, Veszprém, 188-209.

Urs Sommer, A. (2000): Ex oriente lux? Zur vermeintlichen ‘Ostorientierung’ in Nietzsches *Antichrist*. In: Abel, G. – Salaquarda, J. – Simon, J. – Stegmaier, W. (eds.): *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung,* Band 28, Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1999/2000, 194-214.

„A válasz mellébeszélés."[1]

Kőhalmi Péter:
Szelíd, de nem súlytalan
Pop art, konceptuális művészet, politikum:
Erdély Miklós és Szentjóby Tamás progresszív munkái a '60-as évek
második felében.

Erdély Miklós esztétikájának egésze megegyezik a szabadság lehetőségének leírásával: teóriája szerint a jelentéskioltás, azaz a fogalmi-nyelvi-logikai behatároltság szétfeszítése a szabadság elérésének a záloga. Erdély Miklós a *Marly tézisek*et a következő sorokkal zárja:

„• A műalkotás üzenete az üresség, ami a sajátja.

•• A befogadó ezt az ürességet fogadja el.

••• A műalkotás helyet készít a befogadóban, amikor üzenetét a befogadó »megérti«.

•••• A befogadó ilyenkor azt mondja: »szép«, ami szintén üres kijelentés.

•••••Ilyenkor megjelenik a szabadság érzete, ami semmi más, mint üresség, lyuk a »felismert szükségszerűség« láncolatában: hely.

••••••Hely: a még-meg-nem-valósult számára."[2]

A műalkotás helyet készít elő, helyzetbe lendít, a szabadság minden szükségszerűségtől mentes helyzetébe. A műalkotás a „hirtelen látás" előkészítése, a szabadság utópisztikus teréhez vezető út felkínálása. Itt, a jelentés béklyóitól már megszabadult térben érhető el a szabadság semmire és mindenre vonatkozó állapota. A szép a szabadság állapotának jelzése – a művészet története pedig így a szabadság felé törekvés története.

Erdély Miklós a *Pop tanulmány*ban ír a hányattatásaik során szinte „felismerhetetlenül lerongyolódott" két istenség igazi arcáról: „Először is megsúgták: ők, vagyis a szabadság és a szépség, a két isteni eredetű hölgy, egy és ugyanaz a személy. Látszólagos megosztottságuk egyszerű trükk az ellenség megtévesztésére. A képkeretek cellaablakain mint szépség tekint be ártatlan arccal a szabadság, és fordítva: a szabadságért folyó társadalmi harcokban a szépség akart megnyilvánulni mint forma (életforma.) […] Ami szabad, elkerülhetetlenül szép is. […] A művészet elgémberedett tagjaival nyújtózkodik. A szépség szabad akar lenni: önmaga. Méginkább: a szabadság szép akar lenni –önmaga –és mindenre vonat-

kozni egyszer."[3] Jelen tanulmány ezekből és mégsem egészen pontosan ezekből a gondolatokból szeretne kiindulni. Mégis: honnan, hogyan, merre haladva?

Erdély Miklós szabadság-elgondolását vizsgálhatjuk Erdélynek a szabadság és az élet klasszikus dichotómiájában elfoglalt álláspontja felől. Ez az írás egészen közvetlenül azt a kérdést szeretné megválaszolni: a szabadság Erdély-féle teóriája milyen viszonyban van korának politikai berendezkedésével? Azaz, ha számára a szabadság elsőszámú letéteményese a művészet, akkor pontosabban milyen a művészetének az őt körülvevő politikumhoz, a szabadság aktuális lehetőségeihez való viszonya? Válaszolni pedig erre csak úgy lehetséges, ha figyelembe vesszük alkotásainak kontextusát – politikumhoz fűződő sajátságos viszonyát úgy érthetjük meg árnyaltabban, ha nem csupán az ő alkotásait vesszük sorra, hanem beillesztjük azokat az egykorú művészet közegébe is.

Erdély Miklós 1981-ben úgy fogalmazott: „A szelíd állapot nem jelenti azt, hogy teljesen súlytalan."[4] A következőkben az 1960-as évek második felére fogok koncentrálni: azt próbálom majd megmutatni, hogy ennek az időszaknak az avantgárd művészetéhez mérten Erdély Miklós alkotásai közel sem súlytalanok, azonban mégis szelíd állapotot tükröznek. A szelídség persze viszonylagos. Annak bemutatására, hogy mihez képest is szelíd, tömören kitérek majd a neoavantgárd kezdeti időszakának csoportos fellépéseire, és közelebbről szemügyre veszem Szentjóby Tamás ekkori munkáit.

Piort Piotrowski az *In the Shadow of Yalta* című könyvében a magyarországi neoavantgárdról írva a következőképpen összegez: „Magyarország különleges esete a politikailag elkötelezett neoavantgárdnak. A régió más részein a politikai utalások kevésbé voltak direktek vagy szinte telje egészében hiányoztak. Azt lehet mondani, hogy a magyar neoavantgárd művészek nem csak hivatkoztak a politikára, hanem közvetlen politikai kritikát gyakoroltak."[5] Piotrowski a régió más országai közül elsősorban Lengyelországra gondol, ahol a viszonylag nagy neoavantgárd korpuszon belül sem lehet politikailag elkötelezett tendenciákat találni. Magyarországon ellenben sorolhatjuk a politikai vélekedésüknek művészeti tevékenységükben gyakran hangot/testet/képet adó alkotókat. Ilyen Attalai Gábor és Pinczehelyi Sándor is. Azért említem először őket, mert a munkáik egy részét meghatározó szimbólumhasználatot a pop-art magyarországi, neoavantgárdba átfolyó jelenlétéhez köthetjük, s Erdély éppen a *Pop tanulmány*ában (1968 júliusa előtt) fogalmaz úgy: „Szokás a pop art-ot a Dada utódjának tartani, de a Dada csak vakaródzott, a pop elvakarta a bolhát."[6] Erdély Miklós számára fontos vonatkozási pont a pop-art: „Pop nem utód – ős. […]"[7] S hogy milyen értelemben tekintheti ősnek? Ahogy írja: „Pop art a megzavarodott emberre rá-

kiabál. […] A régebbi művészetek egy kényelmetlen, gyötrő világot igyekeztek elviselhetővé tenni; pop art magát az elégedettséget igyekszik elviselhetetlenné tenni […] A pop art a tömegeket saját, kívülről betáplált igényeivel kívánja szembefordítani."[8] A pop-art igazi súlyát pedig az jelzi, hogy Erdély ebben a tanulmányában jósolja a következőt: „Nem lehetetlen, hogy a közeljövő legelterjedtebb művészete a tüntetés lesz."[9] Mielőtt azonban túl szorosan egymás mellé helyeznénk a magyarországi neoavantgárdot, a pop-artot, a politikai aktivitást és Erdély Miklóst, néhány finomító megjegyzést kell tennünk ezek viszonyáról.

Magyarországon a pop-art előretörése főként azokhoz a művészekhez köthető, akik a 60-as években eljutottak külföldre világot látni, tájékozódni, és szembesülhettek a művészet egyetemes áramlataival: magyar alkotók első ízben az 1964-es Velencei Biennálén találkozhattak Rauschenberg munkáival. Részben ez a bátorító és felszabadító tapasztalat vezethette őket – Lakner László szavaival – az „élet paradoxonaira reagáló"[10]művészet irányába. Azonban a külföldi példákhoz mérten a honi pop-art egészen más szerepet tölthetett be. Ahogy Perneczky Géza már 1969-ben rámutatott: a pop-art Magyarországon nem reagálhatott sem a tömegkultúrára, sem a műpiacra, hiszen itthon ilyen nem igazán létezett – e helyett az amerikai és angol pop-art vizuális megoldásainak és a tárgyakhoz való viszonyának új felületet kellett találniuk. Magukról a műtárgyakról mint árucikkekről pedig Perneczky véleménye az, hogy ez a fajta művészet „emelkedett normákat képvisel, és a veszélye sem fenyegeti annak, hogy árucikké váljon, hiszen még a múzeumok termeiben is csak nehezen kap helyet. A festők és szobrászok számára csak a klasszikus avantgárd magatartásformája járható: a kisebbség laboratórium-munkája, a kísérletezés. Erkölcsileg ez a magatartás igen rokonszenves, a művészet áruba bocsátásánál lényegesen szimpatikusabb […]"[11]Erdély idézett tanulmánya azt jelenti számunkra, hogy az alapkérdésünkre választ keresve semmiképp sem tudjuk megkerülni a honi pop-art meghatározásának nehézségeit. Ugyanakkor Pernezckyt olvasva egy következő dilemma is előkerül: ha a magyarországi neoavantgárd a „kisebbség laboratórium-munkája", amely a múzeumok falain kívül folyik, akkor felmerül a kérdés, utólag ezek a több szálon futó törekvések mennyiben rekonstruálhatóak? A csoportos és egyéni kezdeményezések mennyiben állíthatóak össze a neoavantgárd egyetlen nagy tömbjévé?

Ahogy minden új törekvésnek szüksége van legalább ideiglenes „laboratóriumokra", kiállítási terekre, kávézókra, helyszínekre, ahol szerveződhet, legalább úgy szüksége van egy kritikusra is, aki az egyéni különbségek mögötti közös mozgatóerőt is képes látni. Az egybefogni képes kritikus szerepét Perneczky Géza tudta betölteni ebben az időben. Perneczky – többnyire az Élet és Irodalomban valamint a Magyar Nemzetben – megjelent kritikáiban érzékenyen, cizelláltan,

ugyanakkor következetes értékrenddel fogadta az új törekvéseket.[12] A helyszínekről mint a törekvések gócpontjairól szólva pedig azt kell megjegyeznünk, hogy ezek a neoavantgárd esetében utólag különösféleképpen felértékelődni látszanak. Az ezernyi szín, a változatos, szinte mindenre nyitott és így sokféleképpen értelmezhető, ráadásul egymással több módon összefüggésbe hozható életművek feldolgozása sokszor – nagyon is bölcsen – a tények, adatok felsorolásában, az alkotások higgadt verbalitásra transzformálásában áll. Mi enyhe mosollyal megjegyezhetjük: a neoavantgárd mozgalmasság úgy tűnik, még a klasszifikáció számára sem kimerevíthető. Azonban ha mégis írni szeretnénk róla, a helyszínek azon kivételes dolgok közé tartoznak, amelyek ha nem is biztosan, de legalább valahogy megragadhatóak: ezeknek a felsorolása, egymás mellé fűzése a magyarországi neoavantgárd-történet elmesélhetőségének a záloga. Ezért Erdély Miklós munkásságának kontextusát keresve sem tehetünk mást, minthogy kapaszkodók gyanánt a helyszínekhez, dátumokhoz köthető kezdeti csoportos megjelenéseket összefoglaljuk.[13]

Az új nemzedék egyik első, friss áramlatokat, merész, szabad gondolatokat felvonultató kiállítása a Fiatal Képzőművészek Stúdiójának 1966-os tárlata volt. Itt a Lektorátus előzetes zsűrizését kikerülve, három terembe csoportosítva jelentek meg a szürreális, absztrakt és pop-artos alkotások.[14] Két évvel később, 1968-ban, az IPARTERV-kiállításon már szinte teljes spektrumában lépett színre az a friss, dinamikus, fiatal generáció, amely ki akart és ki is tudott tekinteni a provincializmusból.[15] Ez a nemzedék az új geometria, a hiperrealizmus és a gesztusfestészet mellett már határozottan kötődött a pop-arthoz is: Rauschenberg, Oldenburg, Warhol, Segal munkáihoz. A pop-artos törekvések ugyanakkor feloldódtak ebben a sokféle hangon megszólaló ellenkultúrában. Beke László figyelmeztet arra: „Első megközelítésre nem érdemes az ilyen helyszíneken rendezett kiállítások stílusbesorolásával, irányzatosságával foglalkoznunk, hiszen az egyik legfontosabb, az IPARTERV volt a legeklektikusabb; a művészeket nem a stílusigazodás, hanem a korszerűség vágya és az avantgardista magatartás hozta össze."[16] Az IPARTERV következő, egy évvel későbbi kiállítása még tovább bővült: ekkor csatlakozott az eddigiekhez Méhes László, Baranyay András, Major János, Szentjóby Tamás és Erdély Miklós.[17]

Erdélynek és Szentjóbynak ekkorra már a háta mögött vannak az első happeningek, és már megérintette őket a fluxus és az objektművészet. Közös munkáik mellett összekötötte őket, hogy produktumaikban megvolt a törekvés arra, hogy a művészet önmagába záródó tere helyett a tágabb világ felé nyissanak. Ugyanakkor, mégis nagyban különböztek a politikai mondanivalójuk megfogalmazásának mikéntjében. Azt hiszem, ennek felvezetéseként a következő példa jól

érzékelteti a kettejük közötti különbséget: 1971-ben Erdély Miklós, Szentjóby Tamás és Lakner László részt vettek egy Jovánovics György által szervezett akcióban, a *Mennyezetfeszítés*ben. A közös akció alapja egy rugós pallóra szerelt rúd volt, amelynek segítségével különböző tárgyakat lehetett alapvető funkciójuktól eltérő helyzetbe, a plafonra feszíteni. A gépet mindannyiuk otthonába elvitték, azaz mindenki a saját plafonját feszíthette. Erdély épp csak egy ponton nyomta a mennyezetet: a géppel íjat és nyílvesszőt szorított fel, s a nyílvesszőről madzagon egy súlyt lógatott visszafelé. A nyílvessző hegyének a vakolatba fúródása így egy komplex erőegyensúlynak csak az egyik mozzanata volt. Ahogy Erdély írja: „[…] egy felszorított íjjal tisztelegtem a törekvés és annak felső határa előtt (alatt), mikor az íj annál inkább feszül, minél erősebben szorítja fel a szerkezet, és a nyílvesszőre kötött súly mennél inkább húzza azt lefelé."[18] Erdély *Mennyezetfeszítés*ét, ha akarjuk, tekinthetjük politikai akciónak, ám a létrehozott, szimbolikusan egyensúlyozó, két irányba törekvő szerkezet jóval nyitottabb az értelmezésekre, semhogy kizárólagosan erre szűkíthetnénk le. Egészen másként láthatjuk, ha elolvassuk mellé Erdély következő, 1973-ban megjelent sorait: „Legenda a kézzelfoghatóról. Valaha az égbolt egy pontjára vékony szálat erősítettek, elérhetetlen magasságban. A szál másik vége leért csaknem a föld felszínéig. Időnként az emberek, ha kedvük tartotta, a szál lengő végét megragadták, s erőteljesen megráncigálták. Jóleső megelégedéssel állapították meg, hogy a szál nem enged, a felső beerősítés kiválóan szilárd. Különösebb teherpróbának a vékony szálat nem tették ki, s így sértetlenül megmaradt. Az idők folyamán mindössze az alsó vége maszatolódott össze a sok fogdosástól. Így alakult ki az emberek fogalma a kézzelfoghatóról."[19]Erdély és Szentjóby szemléletmódjának különbségét az mutatja, hogy ugyanarra a rugós szerkezetre, ugyanarra a nyitott műalkotásra milyen tárgyat helyeznek el – hogy mennyire hagyják azt nyitva, avagy mennyire zárják le kérdőjelek nélkül. Szentjóby Tamás egy Molotov-koktélt feszített a mennyezethez.[20]

Erdély Miklós és Szentjóby Tamás alkotói kapcsolata azonban nem ekkor kezdődött: a következőkben vegyük sorra az 1965 és 1970 közötti munkáikat.

Erdély Miklós és Szentjóby Tamás

Erdély és Szentjóby alkotói kapcsolatának kezdete 1966-tájékára tehető. Eben az évben, egészen pontosan június 25-én, délután 4-órától mutatta be Szentjóby Tamás, Jankovics Miklós és Altorjay Gábor az első magyarországi happeninget

Az ebéd (In memoriam Batu kán) címen.[21] A helyszín Szenes István Hegyalja úti házának pincéje volt, de az akció valójában már a kertben megkezdődött: az érkezőket lángoló babakocsi látványa fogadta, benne két foszlásnak indult, egymásba olvadó babával, majd a derékig földbe temetett – máshogy mondva underground – Szentjóby Tamás, aki az előtte lévő írógépen írt, azaz a gépelést néha megszakítva kötelet húzott-eresztett, melynek a másik végén többek között egy lábasba kötözött csirke vergődött. A zűrös, szőrös és tollas akció a pincében folytatódott: felgyújtott rózsával, penésztől vastagon beborított, rohadt szecessziós székkel, rozsdás rollerrel és biciklikerekekkel, málló afrikkal, rohadt rafiával, a kötözött csirkével lyukas edényben, egerekkel, taglóval, fogkrémmel, kenőszappannal, légyfogó papírokkal, rohamsisakkal, alkotmánnyal, óvszerrel, gipsszel és több kiló spárgával.[22] A közönség élményterápiát, az aktorok tárgyakat találtak. Az esemény menete aztán gyorsult fel, hogy az elviselhetetlen hangerővel üvöltő Perneczky Hirosimájának szinte felismerhetetlenül torz hangjaira a happenerek rituálisan kihányták az elfogyasztott hideg ebédjüket, a paprikáskrumplit; az akció ekkortól szakadt át eksztatikus káoszba. Káoszba, aminek azért két jól kivehető iránya volt: a kellékek, talált tárgyak durva atomizálása, és a valóságszilánkok új rendbe való, szinte kényszeredett összeállítása.[23] Altorjai taglót vesz elő, és igyekszik összezúzni az előtte álló bútorokat, majd pedig megkezdődik a mindennek mindennel való összekötözése. Jankovics Miklóst egy ajtókerethez, egy rohamsisakot tollal tömve az arcához, a biciklikereket rollerhez, a szétzúzott asztal, székek lábait a mennyezethez. Ezek után következik a happening végkifejlete: Szentjóby, Jankovics és Altorjay kérlelhetetlen erőszakkal hajtják végre a happening azon alapelvét, mely szerint az esemény során az aktor és a néző közötti távolság megszűnik: „Rohadt afrikot szórtunk rá [Jankovics Miklósra], kilószámra spárgákat kötöztünk a kerethez és J.-hez [Jankovics Miklóshoz], a csirke J. nyakában lógott, spárgákat kötöztünk a mennyezetre lógó tárgyakig, a tárgyaktól J.-ig, J.-től a részvevőkig [sic], összekötöttük őket egymással, J.-vel és a pincével, kevesen voltunk a kötözéshez, ketten próbáltunk hatvan embert összekötni, J.-vel a sorok között botorkáltam, mikor T. [Szentjóby Tamás] összetörte a villanykörtét és sötét lett."[24]

A pince sötétjében gomolygó sűrű provokációt, a csípős füst és a fojtogató zavarbaejtés koreográfiáját többféleképpen próbálhatjuk – higgadtan, és immár kellő távolságból – értelmezni, azonban *Az ebéd* lényegét éppen a bármiféle értelmezést ellehetetlenítő, minden kívülállást maga alá kotró, félhomályban a szőrt visszafelé simító eksztatikus hangulata adja. Ha viszont egy valamit mégiscsak ki szeretnénk emelni, akkor elegendő Szentjóby és Altorjay egyszavas összefoglalását felidéznünk a történtekről: Szentjóby: »És mi a célja a happeningnek?« Altorjay, Szentjóby (röhögve): »A hatalomátvétel.«"[25] A tömör mondathoz hozzá is illeszt-

hetjük a happening egy szeletét: „Kenőszappant vettünk elő és bekentük vele az alkotmányt, ugyanígy J.-t [Jankovics Miklóst] is. Fogkrém is került a kerékre. Ezután nagy mennyiségű tollat vettünk elő, és a levegőbe szórva, beborítottuk a rollert és J.-t, s az alkotmányra állítottuk a csirkét. A maradék tollat a részvevők [sic] közé dobtuk, akik azt visszahajították, majd mi újra csak közéjük szórtuk."[26]

Persze, ebben a helyzetben nem tévedhetünk nagyot, ha kevésbé vagyunk pontosak, kevésbé próbáljuk fixálni, egy pontba sűríteni az indulatok felületét. Mi több, meglehet, annál pontosabbak vagyunk, minél kevésbé vagyunk pontosak. Természetesen a „hatalomátvétel" nem forradalmat vagy puccsot implikál, hanem – és talán ez jóval radikálisabb álláspont is annál – bármiféle rendszer, bármiféle stabil állapot, világkép, értékrend ellen lázad. Szentjóby Tamás, ahogy majd látni fogjuk, ekkoriban nagyon is közvetlen, explicit aktuálpolitikai gesztusokkal dolgozik. Ugyanakkor, később ezekre visszaemlékezve jóval tágabb terét nyitja meg az ön- és műértelmezésnek. Egy későbbi, 1973-as, ars poetica-szerű munkájáról, a *Légy tilos!*-ról[27] 2003-ban a következőképpen fogalmaz: „Ez nem egy mű […], hanem létszemléleti háttér. Tehát itt most azonnal szeretném tisztázni, hogy ez nem volt kapcsolatban direkt módon azzal a bizonyos 3T-vel […], hanem sokkal tágabb területre vonatkozott ez a tilosság. Én azt gondoltam és gondolom […], hogy ez a bizonyos etikai, morális, esztétikai, jogi, gazdasági, kulturális tilalom, ez – ami bennünket a mai nap is körülvesz és a kezdetek kezdetétől körülvesz –, ez fikció, ez egy koholmány, ez egy képzelgésnek a következménye. Feltétlenül egy hatalmi apparátus képzelgésének a következménye, amihez következésképpen semmi közünk. A 3T az egy kisebb halmaz a *Légy tilos!* programjához képest. A Holdon is légy tilos! "[28]

Nos, azt hiszem *Az ebéd* közvetlen utalásokat még többnyire elkerülő, sűrű provokációja Szentjóbynak az az arefactuma, amelyről leginkább elmondhatjuk, hogy benne a mindenre, mindenhová, még a Holdra is kiterjedő *Légy tilos!*-sal találkozhatunk. Így pedig számunkra ez a happening annak is jó példája, hogy habár keletkezésük felfejthető kontextusában Szentjóby munkái közül jó néhány hangsúlyosan politikai műként kezelendő, az időnek kitéve ezek között is vannak olyanok, amelyek újra és újra életre kelhetnek, aktualizálódhatnak: olyanok, amelyek végtelenül nyitottak a rekontextualizálások sorára.[29]

De hol van mindeközben Erdély Miklós? Ő ül a pincében. Semmiképpen sem úgy, mint az eseményeket szervező egyik happener, hanem inkább mint egy magát és ezzel egyben a helyzetet is aktivizáló, sőt, azt akár kanalizáló néző: talán néha bekiabál, mit, hová tegyenek a fiatalok. Erdély Miklós 1984-ben Peternák Miklóssal beszélgetve fontosnak tartja megjegyezni, hogy ebben a happeningben nem vett részt, és nem is nála zajlott, ugyanakkor felelevenít egy számunkra na-

gyon fontos, őt mégiscsak erősen a happeninghez kötő eseménysort: „66-ban a Valóságban megjelentettem ezt a bizonyos »Montázséhség«-et, ami manifesztum jellegű volt. […] és amikor a cikk megjelent, erre jelentkeztek nálam a fiatalok… Szentjóby, Altorjay, stb., akik szintén odáig hagyományos verseket írtak, de valami ebből megütötte őket, hogy itt valami más is lehet…"[30]

Ha *Az ebéd* elméleti megalapozását, szövegszerűen felmutatható előzményeit keressük, akkor Erdély Miklós 1966-os programadó szövegénél, a *Montázs-éhség*-nél kell megállnunk.[31] Erdély manifesztumáról nem is csupán az ő visszaemlékezésére alapozva mondhatjuk, hogy ez az első honi happening genealógiájának az egyik kitüntetett, utólag stabilan beazonosítható pontja; erről a határozott kötelékről tanúskodnak Szentjóby Tamás szavai is, melyeket egy 1971-es, Beke László által készített interjúban használ. Szentjóby ugyanis ebben a beszélgetésben Erdély montázs-teóriájának sarkalatos tételeit és jellegzetes szófordulatait veszi kölcsön: „tettmontázs", „konkrét valóságban megnyilvánulás."[32]

Erdély Miklós programadó, agitatív írásában a montázs és a film régóta várt önmagára találását szorgalmazza: „Elképzelhetetlen, hogy az »igaz művészetet« a képernyőn unalmas és nagyképű múzeumlátogatások vagy elmosódó komor háttér előtt ünneplőbe öltöztetett szavalatok, vagy a semmiképpen nem televíziószerű koncertek képviselhetik. A televízió egy-egy félórás adásban megkezdhetné a montázs nyelvezetének kimunkálását. […] Egész rövidesen érezhető lenne áldásos visszahatása a mozikban játszott filmeken is. Némely elszáradt előítélet kiküszöböléséről van csupán szó."[33]Számára a valódi montázs kiművelésének a film a letéteményese: a filmtől várja a montázsban rejlő hirtelen tágulni képes erő berobbanását. Ugyanakkor montázs-teóriáját mégsem tekinthetjük egyetlen területre, a film médiumára történő fókuszálásnak. Montázselmélete már ebben a programadó írásában is jóval kiterjedtebb ennél: a montázséhség szimptómáit véli felfedezni a prózairodalomban, a költészetben, a zenében, a festészetben és a fotóművészetben is. Egyetlen példát kiemelve: „És legújabban a lenézett és diadalmas pop-art kétségbeesett s néha könnyelmű erőfeszítéseket tesz, hogy megteremtse a statikus tárgymontázst, összeszerelt tárgyak béna kifejezőerejét veszi igénybe. Mintha szintén a mozi helyett tevékenykedne, olyan leleményességgel, ami a filmekből jócskán hiányzik."[34]Erdély az éhség hathatós enyhítését a filmtől várja, s közben a montázs fogalmát oly mértékben terjeszti ki, hogy a különböző művészeti ágakon belül zajló formaváltásokat is a 'montázs' tárgykörén belül tudja magyarázni. Montázs- és filmelmélete ezzel a művészettörténet montázsközpontú elméletévé tágul. S mindez hogyan kapcsolódik az első happeninghez? Erdély egyik célkitűzése az, hogy a rátelepedő mázsás szimbolikától megszabadítsa a montázs testét. Elérni pedig szerinte ezt kizárólag „tiszta realitással" lehet.[35]

„A montázs rendelkezzen a rémület gyorsaságával, mintha az utolsó számbavétel lenne, a fölismerő tudat kapkodása véglegesen meghatározó egybevetés. A szétdarabolt valóság legyen ráilleszthető az asszociáció rekeszes futószalagjára, illeszthetősége folytán alapos, közvetlenül ható, és nem csak foltokban tapadó hasonlatosság."[36]

A *Montázs-éhség* körül a kapcsolatok kompex hálója szövődik. Ez olyan szövege Erdélynek, mely a talált tárgy poeticának montázs-ruhába való öltöztetésével számunkra a neoavantgárdot a klasszikus avantgárd törekvéseivel köti össze. Ezt a szöveget tudjuk felmutatni mit a korai magyar happeningek elméleti megalapozását. Ez az a szöveg, ami felől *Az ebéd*et montázsként láthatjuk, és ebből a szövegből kinyúlva *köthetünk* mi is: Schiller versét, az újrakötés, az emberiség egységesülésének utópisztikus ódáját a spárga neoavantgárd, vehemens használatához.[37]

Erdély Miklós ekkor már a 30-as évei végén jár: az 1966-os *Montázs-éhség* a második[38]esszéje, amelyet sikerült közölnie – a Valóság című folyóirat ezt is csak úgy jelentette meg, hogy Erdély írásával együtt lehozták annak kritikáját is.[39] Korábbi alkotói próbálkozásait csak elszigetelten, a nyilvánosságtól elzárva tehette meg. A sorozatos visszautasítások után, nagyjából ekkortól jelenhetett meg mind rendszeresebben különféle alkotásaival. Míg a korai munkái is szervesen illeszkednek életművébe, a színrelépésének első momentumaival már rögtön egy erős, érett, eredeti és szokatlan szemléletet vitt a magyar művészeti életbe. Erdély ekkortól válik fokozatosan a korszak tanító-nevelő mesterévé, központi apafigurájává.

Erdély Miklós a neoavantgárd fontos tárlatai közül először az 1969-es II. IPARTERV-kiállításon vett részt, majd pedig az IPARTERV-et és a Szürenont egyesítő „R"-kiállításon, 1970-ben. Ahogy már írtam, az egykorú kritika a kiállítás tere alapján – az IPARTERV Vállalat Deák Ferenc utca 1. sz. alatti irodaházának nagyterme – egyszerűen metonimikus névátvitellel IPARTERV-generációnak nevezte el az ott kiállító művészeket. Ehhez nekünk, ha pontosak szeretnénk lenni, annyit kell hozzátennünk, hogy Erdély egy kvázi generációugrással került be a nála többnyire fiatalabbak csoportjába.[40] Ekkor és közöttük még egyetlen alkotó sem volt, akit Erdély tanítványának tarthatnánk, egyedül a II. IPARTERV-tárlaton Erdéllyel együtt jelentkező Szentjóby Tamást említhetjük – őt viszont talán helyesebb, ha nem tanítványaként, hanem közeli munkatársként látjuk.[41]

Mielőtt Erdély Miklósnál maradnánk, térjünk még vissza kicsit Szentjóby Tamáshoz. Legalább felsorolás szintjén, címszavakban vegyük sorra, mely mun-

kái születtek ekkoriban, azaz a neoavantgárd kezdeti időszakában, 1965 és 1970 között.

Ebben az időszakban született többek között a *Hűlő víz*, az *Új mértékegység*, a *Csehszlovák rádió*, a *Háromszemélyes hordozható lövészárok* és a *Kiemelés/5*. Ezek mind olyan munkái Szentjóby Tamásnak, amelyek arról tanúskodnak, hogy a '60-as évek második felének honi és külföldi történései közvetlen, kemény, a világ aktualitása felé nyitó társadalmi tudatosságot hoztak el számára.[42] Szentjóby ezen munkái – akár még az alkotói intenciójuk ellenében is – konkrét politikai, gazdasági eseményekre, recens hírekre reagálnak. Kikerülhetetlen intenzitásuk tényszerű gyökerekből táplálkozik: Nyugat felől az 1968 májusában felszínre törő párizsi diáknyugtalanságból, itthon az új gazdasági mechanizmusból, Északkelet felől pedig abból, hogy a Varsói szerződés országainak hadtestei 1968. augusztus 21-én bevonultak a testvéri Csehszlovákiába.

Szentjóby a *Hűlő víz* és az *Új mértékegység* objektjeit 1965-ben, Petri-Galla Pál lakásán tervezte bemutatni, majd ezeket végül a három napig látogatható 1969-es, II. IPARTERV-tárlaton állította ki.[43] A *Hűlő víz* egy átlátszó patikai üveg meleg vízzel töltve. A *Hűlő víz* egy olyan minimal tárgy, ami csak bizonyos feltételek mellet működik: Szentjóby a kiállításon naponta többször melegre cserélte az üveg tartalmát, a vizet, hogy az újra lehűlhessen, hogy a műtárgy újra „legyen."[44] És a műtárgyként létezésének szükséges feltétele nem is csupán ennyi: ahogy más konceptuális tárgyaknál, itt is kell egy cím és az élet kontextusa ahhoz, hogy az egyszerű, önmagában álló tárgy önmagán túlra mutathasson. A *Hűlő viz*et aktualitásában az „olvadás" pártszlogen provokatív, pejoratív megismétlésének láthatjuk.[45]

Az *Új mértékegység* ugyancsak minimal art tárgy: egy 60 cm-nél kisebb, üreges fémcső vízszintesen elhelyezve. Arról, hogy ezt már az egyidejű, majd pedig a későbbi műértelmezők is direkt politikai objektként kezelték – és arról, hogy a mű kiállításával miként válik le az alkotott az alkotójáról – Szentjóby Tamás szavai tanúskodnak: „És akkor rémültem meg, hogy […] én most egy gumibotot vagy egy ólombotot állítottam ki és ráadásul mint egy új mértékegységet? A rendőrségi gumibot mint új mértékadó? De aztán gondoltam, hogy ez nem lesz annyira nyilvánvaló a közönség számára, de amikor a kiállításon mindenki ezzel jött, hogy na mi van, izé? Gumibot? Akkor nagyon fölidegesített ez, és én ezt sajnálom, tudniillik engem, legalábbis akkor, sokkal inkább foglalkoztatott, nem foglalkoztatott, sokkal inkább érintett az, hogy a mértékegység maga új, mint az, hogy utalás az ólombotra."[46]Az *Új mértékegység* ezért számunkra legalább úgy szólhat a kor tárlatlátogató közönségének értelmezői involváltságáról, mint Szentjóby Tamás életművének erről a szakaszáról. A közönség, úgy tűnik,

az új mértékegység Rorschach-tesztjét nem tudta politikailag semleges tekintettel látni. Nem egy közönséges, talán építkezésről kimaradt fémcsövet láttak, nem is a kategóriarendszerek felülvizsgálatának javaslatát, hanem – a durvának azért nem feltétlenül, szelídnek viszont semmiképp sem mondható – fémdurung látványától indíttatva speciális gumibotot avagy akár „ólomfütyköst."[47]

Szentjóby Tamás kettő 1968-as munkáját, a *Csehszlovák rádiót* és a *Háromszemélyes hordozható lövészárkot* szemlélve már nem szükséges megannyi lehetséges irányba polarizálni tekintetünket. A *Csehszlovák rádió* – egy kéncsíkkal körberagasztott, hosszanti élére állított tégla – nagyon is egyértelműen a '68-as prágai forradalomra utal. A *Háromszemélyes hordozható lövészárok*kal pedig – két rúd, közötte nagyméretű, erős vászonnal – Szentjóby már a kemény provokáción is túllendülve egyértelműen támadni kezd.[48] Az egy évvel később, 1969-ben született a *Kiemelés/5* című ötlet-munkája pedig a politikai frontvonal eliminálását javasolja. A mű írólapon tollal készült rajz, fölötte a következő, géppel írt felhívással: „Tekintettel arra, hogy az emberi jogok egyetemes deklarációja 13. cikkelyének nem tudok érvényt szerezni, kérlek, utazz el helyettem a magyar-jugoszláv-osztrák illetve a magyar-cseh-osztrák határok találkozási pontjaihoz, és helyezz el ott egy lábakon álló vagy földbeszúrt idézőjelet […]." A mű az idézőjelek pontos méretét (30x13 cm) és anyagát (fa vagy fém) is instruálja, ahogy azt is, a nagyszabású térinstalláció-tervezet melyik oldalról mutassa magát idézőjelnek: a jeleket úgy kell elhelyezni/elképzelni, hogy a jugoszláv határon a föld szintjén, a csehszlovák határon minimum fejmagasságban álljanak.[49]

A *Kiemelés/5*-tel már a '70-es évek elejéhez közelítünk, ami viszont egy következő fejezet tárgya lesz. Egyelőre maradjunk 1965-1970 között, és térjünk vissza Erdély Miklóshoz.

Erdély Miklós ebben az időszakban mindössze két olyan munkával jelentkezett, amelynek politikai, társadalomkritikai irányultsága is volt. Ezek a *Szelídség medencéje* és a *Fiúingmerevítő*. Mindkettő az 1970-ben rendezett – a II. IPARTERV-tárlathoz hasonlóan rövid ideig látogatható – „R"-kiállításon szerepelt. Erdély itt négy alkotását állította ki: az említett kettő mellett a *Váza virággal* és a *Tavalyi hó* című konceptuális munkáit is. Ez utóbbiak Erdély életművében ugyancsak kitüntetett szereppel bírnak, így hát mindenképpen szólnunk kell majd róluk is – most azonban kezdjük a két politikai koncepttel.

A *Szelídség medencéje* a következőkből áll: egy kék műanyag medence körbevéve 49 db szorosan egymás mellé helyezett, kilyukasztott, szovjet sűrített tejkonzervvel, melyekből a tej a medence közepe felé folyik, ahol nagyobb élesztőtömbök között macesz, azaz élesztő nélküli, kovásztalan pászka van elhelyezve. A medence fölött még egy, de már címke nélküli konzervdoboz függ, ebből – kon-

denzált tej helyett – tiszta víz csorog.[50] Mit látunk itt? Nem csak különböző anyagok kémiai, hanem különböző kontextusok szimbolikus interakcióját is: ahogy a medence megtelik, a tejben és vízben ázó élesztő erjedni kezd, s a maceszből ázott kenyér, de macesz sem lesz. Ez az environment első megközelítésre nem a jelentéskioltás útján tereli a befogadóját, nem az egymást kioltó jelentések nyomán feltárulkozó ürességfelé vezet. A néző e helyett az eisensteini montázsmatematika metamorfózisával találkozhat: azzal, hogy az összetevők nem egyszerűen összeadódnak, de nem is zárójelezik egymást, hanem új minőséget, esetünkben új halmazállapotot hoznak létre. Ez is megfoghatatlan, mint az üresség, azonban nagyon is van: jele a termelődő bűz. Sőt, a termelődő bűz nem is csak jele, hanem eredménye a „jelkonzervek"[51]elegyének: a macesznak, az élesztőnek, a szovjet sűrített tejnek és a víznek. Erdély a termelődő gázt két gumicsövön keresztül egy szaglászóhelyre vezette, egy asztalra helyezett negatív gipszorrba – melyet nem mellékesen a saját arcán öntött ki –, s a közelbe egy feliratot tett: „Itt gáz lesz." Az anekdota szerint Aczél György, a „pater familias" is odament a szaglászóponthoz, az orrát bele is tette a mintába, majd másnapra a tárlatot bezáratta.[52]

A szaglászóhely a nézőt ambivalens helyzetbe hozza. Egyfelől stabil kívülállást kínál fel, olyan helyet, ami a történésen, az „ügyön" kívüli. Ugyanakkor a póz, amiben szaglászni lehet – és itt a konkrét testhelyzetről beszélek – mégiscsak kiszolgáltatott. A néző, ha szaglászni akart, széken ülve kellett a fejét az asztalra ráhajtania. Kényelmetlenségét pedig csak fokozhatta, ha a medencéből a negatív orrig vezető két piros gumicső konnotációit maga felé érezte terjedni, ugyanis ezeknek a csöveknek a leggyakoribb funkciója az erek elszorítása.[53]

Erdély Miklós a *Fiúingmerevítő*vel is valami olyat tett ki az asztalra, aminek ezekben az években többnyire az asztal alatt volt a helye. Erdélynek és a munkáinak a szituációérzékenységét mutatja, hogy a tabuk konfrontatív kiállítása nem csak a hivatalos kultúrpolitika számára volt elfogadhatatlan, hanem a magyarországi tárlatlátogató közönség számára is zavarbaejtő lehetett.[54] Ez a hatás Erdély munkái esetében ráadásul nagyon is tudatos, végiggondolt. 1983-ban Antal Istvánnal beszélgetve fogalmaz úgy, „az érdekes, ami kínos."[55] Erről a mondatról utólag mi azt gondolhatjuk, az alkotói szándék feltehetően el is érte célját. Csakhogy Erdély munkái – a teljesebb intenciójuk szerint – nem merülnek ki a feldolgozatlannal való puszta szembesítésben, az egyszerű provokációban: „csak az tud újra és jobban elrendeződni, ami fel van kavarva."[56]

A *Fiúingmerevítő* című objekt egy macesztáblával kibélelt cserkészing – ismét csak nem mellékesen, Erdély saját, egykori cserkészinge. A *Szelídség medencéjé*nek sokrétű, komplex jelentésrétegeihez mérten ez az objekt jóval egyszerűbb módon, az ellentétezés tömörségével hat. Az ellentétek síkjait végigkövethetjük a tárgyat

összetevő anyagoktól, azok formáitól a kiállítási tárgy és a kiállítási tér kontextusáig. Ebben a munkában az ing puhasága, kényelme konfrontálódik a macesztábla merevségével, az ing kockás mintája, a négyzetrács szigorúsága a maceszen szétfutó kerek, égett foltokkal, az ing háromszögletű „HUNGÁRIA"-felvarrója a macesszal, mint a zsidóságnak, az egyiptomi kivonulásnak, a szenvedés és jogtalanság elviselésének és az időrétegek egymásra rakódásának szimbólumával.[57] Maga az objekt pedig konfrontálódik a kiállítás terével, a Műszaki Egyetemmel – ezzel duplán, két felületen is. Erdély 1981-ben, az *Apokrif előadás*ban úgy emlékszik: „[…] a Műegyetemnek volt egy antiszemita hangulata. […] Antiszemita ajtókat láttam ott mindig, és azt, hogy az ébredő magyarok ott jöttek, valahogy úgy éreztem, hogy ezzel is valamiféle finom kapcsolatba kerül ez a helyzet, amibe én ott kerültem. Én speciel Rákosi alatt jártam a Műegyetemre, amikor ezek a szempontok igen homályosak voltak."[58] A kiállítás szituációja viszont ennél rétegzettebb, az ütközőfelület nem csak az antiszemitizmus tisztázatlan burka. Az 1983-as interjújában Erdély azt idézi fel, hogy zsidó cserkésztársai közül „majdnem mind a vad, dogmatikus irányzathoz csatlakozott az ötvenes években. Szabolcsi Miklós, aki ott volt [az „R"-kiállításon], rögtön magára ismert."[59] Tehát a *Fiúingmerevítő*t többen magukra vehették úgy, hogy közben érezték annak szúrós kényelmetlenségét: az ing merevsége áttételesen összefüggött az antiszemitizmussal és az izraelita hitközösségből a dogmatikus kultúrpolitikához csatlakozókkal is. A *Fiúingmerevítő* egymással szembenálló attitűdöket helyez egymás mellé, de úgy, hogy a közvetlen összekapcsolás tárgyiasult gesztusa a szúrós konfrontáció pedzegetésén túl sejtetni engedi az ellentét tagjainak komplementer, egymástól nem független, egymással érintkező, akár egymást magyarázó viszonyát is.

Erdély Miklós műveihez elválaszthatatlanul hozzátartozik az alkotójuk is. Azonban ezt a fajta jelenlétet, az autoriter magatartás minduntalan meglévő hangsúlyát mielőtt egy stabil, a műértelmezéseinket segítő támpontnak tekintenénk – és ezt egyúttal akár a történeti avantgárd hozadékának vélnénk –, azt kell látnunk, hogy az alkotó azonosításával folyamatosan gondban vagyunk. Erdély munkáinak felfejtéséhez kikerülhetetlenül hozzátartozik az alkotójuk körvonalazása is, ugyanakkor az erre irányuló törekvéseink, úgy tűnik, sohasem érhetik el céljukat. Erdély műveinek alkotója mindig máshol van, mint ahol mi: a folyamatos irányváltás és a folyamatos önkioltás állapotában.[60]

Az 1969-es II. IPARTERV-tárlat katalógusába szánta Erdély az *Eskü* című fotómontázs-sorozatát.[61] Ez egy hat fotómunkából álló sorozat, melyeken Erdély esküre emelt kézzel áll, más-más nagyításban, Schrödinger-idézetekkel a mellkasára vetítve. Az idézetek a Heisenberg-féle határozatlansági elv alapjait elevenítik fel, azaz annak a felismerésnek az előzményeit, hogy amennyiben ismerjük egy

elektron sebességét, nem vagyunk képesek helyzetének megállapítására – és fordítva. Tehát azt, hogy lehetetlen egy részecske impulzusát és helyzetét egyszerre és pontosan mérni.[62] Bartholy Eszter pedig azt idézi fel, hogy Erdély „egyik előadása alkalmával fölszólította a hallgatóságot, hogy esti imaként minden nap mondja fel magának [Russell halmazelméleti paradoxonát], mert azzal saját hétköznapi racionalizmusát oly módon kezdi ki, ami majdnem egyenlő az áhítattal."[63] A Russell-féle paradoxon pedig a következő: „Tekintsük azoknak az x halmazoknak az A halmazát, amelyek nem elemei önmaguknak: $A = \{x, x \notin x\}$ Ha $A \in A$, akkor A definíciója szerint $A \notin A$, ellentmondás. Ha $A \notin A$, akkor ugyancsak A definíciója szerint $A \in A$, ellentmondás."[64] A határozatlansági elvnek és Russell halmazelméleti paradoxonának Erdély Miklóshoz igazításával máris az „R"-kiállításnál vagyunk.

Erdély Miklós munkáihoz sok esetben hozzátartozik a közvetlen, testi jelenlét is. Erdély nem csupán az akcióiban van jelen, a kiállítási tárgyait is gyakran akcióval burkolta körbe, avagy szöveget készített hozzájuk, melyeket ő maga olvasott fel – és persze máshogy mondva: szövegeket írt, melyeket konceptuális, azaz a gondolatiságra fókuszáló akciókban vitt színre.[65] Egy szó, mint száz, testi jelenléte is hozzátartozott munkáihoz. A *Fiúingmerevítő*ben a saját testén viselt cserkészingét állította ki, ahogy a szaglászóhelyen saját orrának negatív lenyomata volt. Viszont hiába az ing és a lenyomat, a gazdáját nehéz megtalálnunk. Egyfelől mondhatjuk – és mondanunk is kell –, hogy az élesztő erjedésének átható szagát az az ember szimatolta, aki Óriás Aranka és Erdély István gyermekeként született 1928. július 4-én. Az az ember, akinek egy édestestvére, György, és három féltestvére, László, Ferenc és István közül csupán az egyik, István tért haza a munkaszolgálat és a koncentrációs tábor megpróbáltatásaiból. Az a traumatikus élményeket magával görgető ember, akinek az egész családját szörnyű veszteségek érték.[66] Ha ezt mondjuk, feltétlenül igazunk van. De legjobb esetben is csak félig. Tudnunk kell, hogy Erdély életművének szinte az egészét végigkíséri az azonosság-önazonosság problémája. Ahogy az *Azonosításelméleti vizsgálatok*ban írja: „1. Ha ugyanolyat látok, azt gondolhatom, hogy ugyanazt látom. 2. Ha ugyanazt látom, azt gondolhatom, hogy mást látok, ami ugyanolyan."[67] A téziseket pedig az alkotóra vonatkoztatva feltárul a rá irányuló keresésünk hermeneutikai kimeríthetetlensége.[68] A műveiben artikulálódó zsidó-nem zsidó viszony dichotómiájában nem tudjuk őt elhelyezni. Az ő helye mindkettő és egyik sem. Az ő helye a mindig máshol, a kívül, a között. Ahogy megfogalmazza: „A macesz használatára azért vagyok alkalmas, mert speciális helyzetem van a zsidóság és a nem zsidóság között. […] Tudniillik egy nem zsidó ember nem foglalkozhat a macesszal, nem hozhatja különböző helyzetekbe, tekintve, hogy ez a másik fél vallási érzékenységét sértené, talán brutálisnak is tartaná. […] A zsidók pedig nem foglalkoznak

a macesszal, mert náluk kegyeleti gátlás van: vallásfenntartó szimbólumuk. […] egy kicsit kívül kerültem ennek az örökrangadónak a drukkertáborain, emiatt nyugodtabb rálátásom van, és mind a két embercsoport közérzetét át tudom érezni. […] Ugyanakkor azért kedvenc témám, mert tulajdonképpen ebben a problémakörben érzem magam legjobban szellemileg, és jobb- vagy baloldali előítéletekre kényelmesen látok rá."[69]Erdély Miklós említett két munkája végső soron azért zavarbaejtő, mert nem vállalja fel az egyik általa megidézett identitást sem. Hogy lehet az, hogy valaki zsidó és mégsem zsidó? Hogy lehet az, hogy valaki nem zsidó, és mégis az? Azonos az egyikkel is, a másikkal is, de leginkább egyikkel sem: helye a meghatározhatatlansággal, az önkioltással azonos.

Erdély jóval később, már a '80-as években készítette a *Zsidó, nem zsidó* című festményét. Az ezen lévő akáclevelek a gyermekkori 'szeret, nem szeret'-játékot idézik: a levelek egyik sora „zsidó", a másik „nem zsidó." A betűk azonban nem a levelek ereiből rajzolódnak ki, és nem is a festmény anyagából – a feliratok máshogyan, test- és festményidegen technikával készültek: pecsételéssel. Az utolsó levél az egyetlen, amely nincs megpecsételve, amely azonosítatlan, s amely talán önazonos.

Összegzés

Erdély Miklós a *Pop tanulmány*ban a klasszikus avantgárd hevületet mutatja fel: a kötöttségekből való kilépés és a kiállítótermek helyett a mindenkihez szólás szándékát, a művészet társadalmi szerepvállalásának szükségességét. Számára a pop-art ennek az eleven erőnek az egyik gyűjtőneve. A *Pop tanulmány*ban írja a következőket: „A múzeumok rövidesen múzeumba kerülnek. A pop a jövőre vonatkozó izgalommal tüzetesen figyeli a jelent. […] Nem lehetetlen, hogy a közeljövő legelterjedtebb művészete a tüntetés lesz."[70]A pop-artból, megkockáztathatjuk, számára talán inkább ez a fontos, semmint a formai megoldásai.

Erdély Miklós *Pop tanulmány*a fontos szövegszerű bizonyítéka annak, hogy a magyarországi neoavantgárd egyik meghatározó forrása a pop-art. Viszont lehetetlen volt néhány egy irányba tartó mondattal válaszolnunk azokra a kérdésekre, hogy Erdély miként kötődik a pop-arthoz és a politikumhoz.[71] Ha mégis tömörebben szeretnénk válaszolni, kiegészítések között kell egyensúlyoznunk:

Az egyik pontosítás, hogy a *Pop tanulmány*ban habár hosszasan ír Erdély a pop-artnak a formákhoz, a divathoz való viszonyáról, pop-artos formai megoldásokkal nála mégis csupán a fotómozaik-találmánya kapcsán találkozhatunk:

mikor az állami tervezőirodában vállalt építészeti munkáját feladva vágóasszisztensként kezdett dolgozni a Magyar Televíziónál, mozaik-eljárására alapozva épületdíszítő, tartósreklám-kivitelező műhelyt nyitott.[72] A technika lényege: a felnagyított fotók vagy különböző képekből összeálló montázsok rasztereit fedték le Szentendrén gyártott kerámiamozaikkal, melyeket így nagy felületre tudtak felhelyezni. Készült ezzel a technikával portré Bartók Béláról, Brigitte Bardot-ról, Salvador Dalìról, de Fabulon- és OTP-reklám is, valamint még ma is láthatóak ilyen képek többek között a Dagály gyógyfürdőben, a nyíregyházi uszodában (ezen Erdély ikertestvérei állnak a szivárvány alatt, fürdőnadrágban), a hajdúszoboszlói gyógyfürdőben és Miskolcon az *Eszem-Iszom* valamint a *Bor-Is* vendéglátóipari-egységek falain is. Ezeknek a képeknek a részleteit nem erőteljes kontúrok, nem határozott vonalvezetés, hanem a csak közelről kivehető, egymástól finom árnyalatnyi eltérésekkel összeválogatott mázas mozaikszemek, illetve a mozaikszemek közötti rések választják el egymástól. Közelről a raszter feszes rendjét látjuk, ami távolabbról hiperrealista-popos képekké áll össze. Erdély munkásságában esetleg itt találhatunk pop-artos munkákat tőle.[73]

A másik lényegi kiegészítés, hogy habár Erdély üdvözli a tüntető hevületet, az ő munkáiban mégsem érhetünk tetten radikális provokációt. Amíg Szentjóby Tamás ekkori munkái egészen konkrétan reagálnak aktuális nemzetközi eseményekre, addig Erdély alkotásai finomabb célzásokkal élnek. Erdélynél esetleg szelíd, ironikus, groteszk utalásokkal találkozhatunk. Ilyen a *Két személy, aki döntő befolyással volt az életemre* (1972)[74] című fotómunkája is. Egy fektetett A/4-es lap tetején a cím szerepel, alatta egyszerűen egymás mellé ragasztva két portrét látunk: az egyik Kádár Jánost, a másik Erdély Miklós feleségét, Szenes Zsuzsát ábrázolja.[75] Művészetében az irónia groteszkbe való átfordulásának pedig frappáns, fanyar és tömör példája az 1974-ben megjelent *Kitüntetéseimről* című írása. „Születésemnél fogva alkalmas vagyok a kitüntetésre. Ugyanis a bal mellkasom jó egyharmaddal nagyobb, ha ugyan nem másfélszerese a jobboldalinak. E ritka rendellenesség következtében széles felületet kínálok az érdemrendek számára, s talán ennek köszönhetem, hogy feljebbvalóim néhány találkozás után, többnyire mondvacsinált érdemek alapján, kitüntetésemre szánják el magukat. Így gyakran néztem feljebbvalóim szemébe és álltam acélos tekintetüket, melyből csak úgy áradt a meggyőződés, hogy ez esetben valóban «rátermett» egyént ér a megtiszteltetés."[76] De ezekkel a munkáival már a '70-es évek elején járunk.

Az eddigiek alapján összességében azt mondhatjuk, Erdély Miklós üdvözli a művészet konfrontációt sem kerülő társadalmi szerepvállalását, ugyanakkor művészi megnyilatkozásaiban többnyire az aktuális politikán kívül áll: munkái a politizálásnak elvontabb, általánosabb és szelídebb szintjén mozognak. S hogy

Erdély munkái pontosan még mihez képest is szelídebbek? Ennek megvilágítására legalább még néhány példát érdemes lenne felidéznünk arról, miként fonódott össze a politikai provokáció és protestálás a magyarországi neoavantgárddal. Teljességre természetesen nem törekedhetünk, azonban ha legalább még néhány alkotót szeretnénk említeni, azt már csak egy következő írásban tehetjük meg. Az 1970-es éveket szemlélve pedig mindenképpen meg kell majd állnunk a Galántai György által életre hívott balatonboglári kápolnatárlatok sűrű, kivételes, ámde rövid három nyaránál is. A balatonboglári kápolnánál mint a magyarországi neoavantgárd azon kitüntetett helyszínénél, ahol három éven át tudtak összegyűlni az indexre tett, többségében a tűrt és a tiltott kategóriába tartozó progresszív művészek: olyanok, akik a támogatott művészeti életből kiszorultak, avagy abból inkább nem is kértek.

Így ezt az írást azokkal az ígéretekkel tudom befejezni, amelyekkel Erdély Miklós a *Metán* című versét indítja. Tehát:

„– A leglényegesebb körülményekre majd máskor térek ki, ha egyáltalán *kitérek*.

– A leütött alaphang a továbbiakban változni nem fog, ez azonban semmiféle büszkeséggel nem tölt el.”[77]

Jegyzetek

1 Új misztika felé. Sebők Zoltán beszélgetése Erdély Miklóssal. In: *Híd*, 1982/3. sz. 371.

2 Erdély Miklós: Marly tézisek. In: Erdély Miklós: *Művészeti írások* (a továbbiakban: *MI*.), szerk. Peternák Miklós, Budapest, Képzőművészeti Kiadó, 1991, 128.

3 Erdély Miklós: Pop tanulmány. In: *MI,* 35-35. Érdemes figyelnünk a tanulmány írásának dátumára is – 1968 előtt –, amiből látszik, esztétikájának központi tézisei milyen korán jelentkeztek, avagy, hogy a *Marly tézisek*ig (1980) mennyit finomodtak, alakultak, addigra már szemiotikai diskurzusba ágyazódva, a jelentéskioltás fogalmával kiegészülve.

4 Erdély Miklós: Apokrif előadás. In: *MI*, 157.

5 Piotr Piotrowski: *In the Shadow of Yalta – The Avant-garde in Eastern Europe, 1945-1989.,* transl. Anna Brzyski, London, Reaktion Books, 2009, 278.

6 Erdély Miklós: *Pop tanulmány*. In: *MI*. 35.

7 Uo.

8 I. m.: 23., 28.

9 I. m.: 34. Peternák Miklós datálása szerint a tanulmány kézirata 1968 júliusa előtt készülhetett. [Peternák Miklós: Szerkesztői jegyzetek. In: *MI*, 206.] Perneczky Géza úgy emlékszik, hogy Erdély már 1964-65 körül leadta – feltehetően ezt az írását – a *Valóság* c. folyóiratnak: „Erdély fura természetű tehetségét kell dicsérnem: honnan a csudából érezte meg – már 1964-65 körül! – hogy ez az apokalipszissel kacérkodó kultúr-trockista mentalitás érkezőfélben van? […] Emlékszem ugyanis, körülbelül ezidőtájt, 64-65 körül történt, hogy hosszabb tanulmányt írt arról, hogy a jövő műfaja, legfontosabb művészeti kifejezési eszköze a politikai tüntetés lesz. A cikket aztán leadta a *Valóságnak* (bumm). Ott láttam én is, noha nem olvastam, csak Sükösd lobogtatta a kezében és olvasott fel belőle néhány mondatot kétségbeesve és engem faggatva, hogy hogy a csudába képzeli a Miki, hogy ezt le lehessen hozni? (Tényleg, hogyan képzelte? […])" [Perneczky Géza: Produktivitásra ítélve? Az Iparterv-csoport és ami utána következett Magyarországon (1. rész) In: *Balkon*, 1996/1-2. sz. 16.]

10 Arról, hogy Lakner számára milyen jelentőséggel bírt az utazás, lásd: Beszélgetés Lakner Lászlóval. In: *Hatvanas évek – Új törekvések a magyar képzőművé-*

szetben, kiállítási katalógus, Budapest, Képzőművészeti Kiadó – Magyar Nemzeti Galéria – Ludwig Múzeum, 1991, 134.

11 Perneczky Géza: A líraiság és a konstruktivizmus új útjai a magyar festészetben. In: *Képzőművészeti Almanach 1,* Budapest, Corvina, 1969, 54.

12 Kritikusi tevékenységét az 1970-es, Kölnbe való disszidálása után sem hagyta abba, s a korszak itthon maradt fontos kritikusaihoz hasonlóan az elméletet és a gyakorlatot egymás felé közelítve máig alkotómunkát is folytat, mint konceptualista, book artist, mail artist.

13 Erdély Miklós életművére különösen érvényes az a jelző, hogy meghatározhatatlan – ezért a vele foglalkozó recepciót minduntalan a feszengés lengi körül. A nyugtalanító besorolhatatlanság és értelmezhetetlenség meglehet, Erdély munkáinak a legfőbb sajátossága, a rá irányuló értelmezői erőfeszítések – csak ismételni tudom, nagyon is bölcsen – több esetben éppen ennek az elfedésével képesek működni. Az Erdély életmű értelmezésében keletkező zavarok elkerülésének egyik hathatós módja az alkotások tömör verbalitásra való átfordítása, keletkezésük időrendjében való elősorolása. A rá leselkedő veszélyeket látva így jár el Beke László is, a máig legteljesebb Erdély Miklós életmű-kronológia összeállítója: „Erdély Miklós munkái penetráns jelenlétükkel makacsul ellenállnak a fogalmi besorolásnak, s így az agyakban nyugtalanság keletkezik.[…] Az Erdélyről való írás során tehát két alapvető nehézséggel kell szembenéznünk, az egyik a besorolásé, a másik az értelmezésé. Ha valaki egyszer majd Erdély oeuvre-katalógusának összeállítására vállalkozik, el fogja csüggeszteni a művek hihetetlen sokfélesége és műfaji átfedése […] Ami az értelmezést illeti, ezt a feladatot – különös tekintettel a »jelentéskioltás« elvére – én is kerülni igyekszem, illetve az alábbi életrajzi kommentárral próbálom helyettesíteni."[Beke László: Erdély Miklós. In: *Híd*, 1982/3. sz. 377-378.] A következőkben több szempontot próbálok majd egyszerre figyelembe venni. A legstabilabb kapaszkodó gyanánt ragaszkodni fogok Erdély munkáinak időrendben való csoportosításához. A feltett alapkérdésünk – mennyiben tekinthetjük politikai, társadalomkritikai munkáknak Erdély alkotásait – megválaszolásához nélkülözhetetlen egykorú művészeti kontextus felfejtésekor szintúgy törekedni fogok a minél pontosabb, akár évekre lebontható egyidejűségre. Viszont ezzel a két stabil támponttal élve a célom összességében mégis az, hogy ezekbe kapaszkodva Erdély Mikós életművének finomabb összefüggéseire és össze-nem-függéseire mutathassak rá.

14 Beke László ezt, az 1966-os, Ernst Múzeumbeli tárlatot tartja a neoavantgárd első fontos állomásának. Lásd: Beke László: Dátumok a magyar avantgardeművészet történetéből, 1966-1979. In: *Művészet*, 1980/10. sz. 20. A zsűrizetlen

bemutatókról és arról, hogy Lakner Lászlót az előző, 1964-es tárlaton a zsűri még nem engedte kiállítani lásd: Sinkovits Péter: Kronológia. In: *IPARTERV 68-80*, kiállítási katalógus, Budapest, Iparterv házi nyomdája, 1980, 3. Az egyidejű kritikából lásd: Bolgár Kálmán: Gondolatok a Stúdió 66-ról. In: *Művészet*. 1966/12. sz. 45-47. ; Németh Lajos: „Stúdió 66" – A Fiatal Képzőművészek Stúdiójának IV. kiállítására. *Kritika*, 1966/6. sz. 49-51. A tárlat áttörő szerepéről érdemes elolvasni a résztvevők visszaemlékezéseit is: Beszélgetés Keserű Ilonával. In: *Hatvanas évek – Új törekvések a magyar képzőművészetben*, kiállítási katalógus, Budapest, Képzőművészeti Kiadó – Magyar Nemzeti Galéria – Ludwig Múzeum, 1991. 139-150. Beszélgetés Fajó Jánossal. In: I. m., 169-174. A hatvanas évek magyar művészetének törekvéseiről lásd még Kovalovszky Márta összefoglaló tanulmányát: Kovalovszky Márta: „Jég és aszály között játszi évszak" – A hatvanas évek. In: *A második nyilvánosság – XX. századi magyar művészet*, összeállította: Hans Knoll, Budapest, Enciklopédia Kiadó, 2002, 170-199.

15 Kovalovszky Márta szerint ekkorra érett meg az idő, hogy szórványos próbálkozások után „a magyar művészet valóságos küzdőterére törjön be az a fiatal nemzedék, amely arra készült, hogy visszakapcsolja a hazai képzőművészetet az egyetemes áramlatok hálózatába." [Kovalovszky Márta: I. m., 196.] Már a kortárs művészek és az egykorú kritika is IPARTERV-generációként emlegeti ezeket kiállítókat, utalva arra, hogy a tárlat helyszíne az IPARTERV Vállalat Deák Ferenc utca 1. sz. alatti irodaházának nagyterme volt. 1968. december 13-20 között itt állítottak ki: Bak Imre, Frey Krisztián, Hencze Tamás, Jovánovics György, Keserű Ilona, Konkoy Gyula, Lakner László, Molnár Sándor, Nádler István, Siskov Ludmil, Tót Endre.

16 Beke László: „Tűrni, tiltani, támogatni – A hetvenes évek avantgárdja." In: *A második nyilvánosság – XX. századi magyar művészet*, összeállította: Hans Knoll, Budapest, Enciklopédia Kiadó, 2002, 234. Beke László idézett tanulmányában azért mégiscsak foglalkozik irányzatokhoz való besorolással: egyrészt az egyes alkotók egyéni sajátosságait, a pályájukon történt változásokat is figyelembe véve – másfelől az irányzatok tömbjeit jóval nagyobb folyamba ágyazva. A magyarországi progresszív művészet kezdetét 1965-tájékára teszi az első happeningekkel, a politikai jelleget felvevő pop-arttal és a '68-tól terjedő, ugyancsak politikai színezetben megjelenő konceptuális művészettel. [I. m., 229.] Körner Éva a honi konceptuális művészet variabilitásának, egyetlen zárt keretbe való leszűkíthetetlenségének bemutatása mellett a magyart a nyugati konceptuális művészettel párba állítva ez utóbbinak a sterilitását, a függetlenségét, az előbbinek pedig a politikai karakterét hangsúlyozza. [Körner Éva: Az abszurd mint koncepció. Jelenetek a magyar koncept art történetéből. (I. rész) In: *Balkon*, 1993/1. sz. 22.] A

pop-art honi jellegét illetően pedig a kategoriális besorolások nehézségének lehet számunkra eklatáns példája Keserü Katalin és Perneczky Géza véleménye közötti feszültség. A *Variációk a pop-artra* című tárlathoz (Ernst Múzeum, 1993) készült könyvből idézi Perneczky Keserü Katalint: „A pop-art […] valódi underground mozgalomnak volt része Magyarországon. […] A magyar pop-art tehát avantgárd a szó forradalmi értelmében. Csupa ellentmondása annak, ami Nyugaton pop-artként definiálható." Perneczky igencsak sarkos véleménye erről: „Nagyon rossz tanácsadója lennék, ha ehhez a vállalkozáshoz neki sok sikert kívánnék. […] Ami nincs, azt nem lehet veszélyek nélkül piedesztálra állítani. Utánakapnék tehát, hogy visszarántsam: »Kata, ne csináld!« Mert hiszen olyan ez, mint amikor a gyerek sértettségében világgá megy, és minden fánál megállva leveri: ipics-apacs pop-art." [Perneczky Géza: Ipics-apacs pop-art. In: *Balkon*, 1994/2. sz. 12, 15.]

17 A II. IPARTERV-kiállítás 1969. október 24-én nyílt meg, szintén az IPARTERV építészi tervezőiroda épületében. Mindenképp meg kell még említenünk a neoavantgárd másik szárnyának képviselőiként a Szürenon csoportosulást, amely először a Kassák Művelődési Otthonban rendezett kiállítást 1969. október 2-20 között. Tagjaik, ahogy az elnevezésük is mutatja, a szürrealizmus és a nonfiguráció mentén alkottak. [Az elnevezésükről lásd: Beszélgetés Csáji Attilával. In: *Hatvanas évek*, 189.] A két csoportosulás, az IPARTERV és a Szürenon 1970-ben egyesült az úgynevezett „R"-kiállításon. Ezt a Budapesti Műszaki Egyetem „R" épületében tartották, 1970 december 14-17 között.

18 Erdély Miklós: Önlehallgatás. In: *MI*, 7.

19 Erdély Miklós: Sejtések II. (10/a.) In: Erdély Miklós: *kollapszus orv*. (a továbbiakban: *KO*.), Párizs, Magyar Műhely, 1974. 92.

20 Erdély munkájának közel sem egyszerű kivitelezéséről lásd Jovánovics György visszaemlékezését: Jovánovics György: Emlék-képek. Kép-emékek. In: *Orpheus*, 1992/4. sz. 104-106. A közös akcióról lásd még Körner Éva tömör leírását: Körner Éva: Az abszurd mint koncepció. Jelenetek a magyar koncept art történetéből. II. rész. In: *Balkon*, 1993/2. sz. 13.

21 *Az Ebéd* már a meghívójában az első magyarországi happeningnek tartja magát, és ezt az elsőséget nem csak a korabeli kritika veszi át, de a korszakkal foglalkozó recepció is megerősíti: habár a tanulmányok, kronológia-kísérletek az esemény helyszínének többször – az általam felsoroltaknak több mint a fele – tévesen Erdély Miklós Virágok utcai házának pincéjét tüntetik fel, Erdélyt pedig a happening egyik aktoraként jegyzik, a neoavantgárd kronológiájának rekonstrukciói azért abban megegyeznek, hogy *Az ebéd*et mint a magyarországi happe-

ningek kezdetét jelölik meg. Lásd: Kamondi László: Meditáció az első hazai happeningről. (Ebéd. In memoriam Batu kán.) In: *Tükör*, 1966. szept. 13. 10-12. Beke László: Dátumok a magyar avantgarde-művészet történetéből, 1966-1979. In: *Művészet*, 1980/10. sz. 20. Beke László: Az emberi test és a médiumok – képzőművészet és színház között. In: Uö.: *MÉDIUM/ELMÉLET – Tanulmányok 1972*-1992, Budapest, Balassi Kiadó – BAE Tartóshullám – Intermedia, 1997. 157. ; Keserű Katalin: A nyelv flörtje a művészettel Magyarországon. In: *Holmi*, 1990. szeptember, II. évf. 9. sz. 1020. Perneczky Géza: Produktivitásra ítélve? Az Iparterv-csoport és ami utána következett Magyarországon (1. rész) In: *Balkon*, 1996/1-2. sz. 13. Perneczky Géza: Produktivitásra ítélve? Az Iparterv-csoport és ami utána következett Magyarországon (2. rész) In: *Balkon*, 1996/3. sz. 23. Körner Éva: Magyar avantgárd – izmusok nélkül. (II. rész) In: *Új Művészet*, 1994/6. sz. 8. Kovalovszky Márta: „Jég és aszály között játszi évszak" – A hatvanas évek. In: *A második nyilvánosság – XX. századi magyar művészet*, összeállította: Budapest, Hans Knoll, Enciklopédia Kiadó, 2002, 192. Andrási Gábor, Pataki Gábor, Szűcs György, Zwickl András: *Magyar képzőművészet a 20. században*, Gyula, Corvina, 1999. 180. ; valamint a C3 Kulturális és Kommunikációs Központ folyamatosan bővülő adattára: *Az 1966–1980 közötti magyarországi avantgarde művészet kronológia kísérlete*. In: http://www.c3.hu/collection/koncept/index2.html, és az Artpool Művészetkutató Központ ugyancsak folyamatosan bővülő, a művészeten túl a tudományos és politikai eseményekre is kiterjedő kronológiája: http://www.artpool.hu/kontextus/kronologia/1963.html *Az ebéd* legbővebb és legkomplexebb értelmezését pedig Müllner András adja, *Az ebéd*től szerteágazva a happening honi elméletének genealógiáját is felgombolyító tanulmányában. Müllner András: Az első happening. A magyarországi neoavantgárd akcionizmus vázlatos története. In: *Né/ma? Tanulmányok a magyar neoavantgárd köréből*, szerkesztette: Deréky Pál és Müllner András, Budapest, Ráció Kiadó, 2004. 182-204.

22 Az egymástól némely pontokon eltérő visszaemlékezések kibogozásához, a happening rekonstruálásához a következő forrásokat vehetjük alapul: Gyémánt László filmfelvételét a happeningről, mely az Artpool Művészetkutató Központban megtekinthető, Kamondi Lászlónak a *Tükör*ben megjelent írását Zaránd Gyula fotóival, valamint Altorjay Gábor visszaemlékezését. [Lásd: Tolnai Ottó: Néhány megjegyzés Bori Imre A legújabb magyar líráról című írásához. In: *Új Symposion*, 1968. febr., 34. sz. 12-13.] A használt tárgyak, élőlények azonosításához, pontos leírásához ez utóbbit vettem alapul.

Utólag – meglehetősen abszurd módon – a kultúrtörténet ugyancsak hasznos forrásainak bizonyulhatnak a Belügyminisztérium III/III-as alosztályának ku-

tathatóvá vált dokumentumai is. A jelentéseket természetesen meghatározza a keletkezésük sajátságos praxisa: egy jó részük elfogult, felesleges információkat halmoz, vagy éppen félinformációk híg szövetét pecsételi meg; de a jelentések a „tanulmányírók" művészetelméleti/történeti szakértelemének széles skálájáról is bizonyságot adnak a kifejezetten ostobától az érzékeny, ráadásul jól felkészültig. A Shwitters fedőnevű (ezen a fedőnéven gyűjtötték egybe a Szentjóbyra vonatkozó információkat) dossziéban lévő *Összefoglaló jelentés és intézkedési terv* ugyan *Az ebéd*et elnagyolva, „műelemzés" nélkül írja le, ám felvezetés gyanánt műfajtörténeti áttekintéssel szolgál. A későbbi visszaemlékezések egy részéhez mérten ráadásul ténylegesen objektív forrásnak bizonyul: helyszínként a szakirodalomban tévesen elterjedt Erdély Mikós pasaréti házának pincéje helyett Szenes István pincéjét jelöli meg, ahogy az ugyancsak fals írásos és szájhagyománnyal szemben, miszerint Erdély részt vett az akcióban, nem tünteti fel Erdély Miklóst az aktorok között. Az említett dossziét valamint még jó néhány, a magyarországi neoavantgárdhoz köthető, titkosítás alól feloldott dokumentumot lásd a C3 Kulturális és Kommunikációs Központ honlapján: http://www.c3.hu/collection/tilos/ Az ügynöki jelentéseknek mint kultúrtörténeti forráscsoportnak a felhasználhatóságáról lásd Eörsi István és Havasréti József eltérő véleményét valamint Szőnyei Tamás interjúját Peternák Miklóssal és Erdély Dániellel: Eörsi István: A besúgójelentés mint kultúrtörténeti forrásmunka. In: *Élet és Irodalom*, 2002. november 22. 8. ; Havasréti József: *Szétesö dichotómiák. Színterek és diskurzusok a magyar neoavantgárdban*, Budapest, Gondolat Kiadó – Artpool – PTE Kommunikációs Médiatudományi Tanszék, 2009. 90-95. ; Szőnyei Tamás: Tilos művészet: „A kvalitás nem rendőri ügy" (Peternák Miklós, Erdély Dániel.) In: *MaNcs*, X. évf., 19. szám, 1998. május 7.

23 Az összeállítás, egymásra kenés és egymáshoz kötözés az ekkorra megszólaló Beethoven IX. szimfoniájának záró, negyedik tételére, az *Örömódá*ra történt. [Gyémánt László felvétele sajnos néma, az *Örömóda* megszólalásának hozzávetőleges időpontját Altorjay Gábor visszaemlékezéséből tudhatjuk.] Ezzel ellenben Müllner András *Az első happening* c. tanulmányában az *Örömóda* hangjainak zengését következetesen a hányáshoz köti. A happening zűrös, egymásba átfolyó történéseihez mérten apró különbség ez, de az értelmező számára mégsem elhanyagolható. Hogy miért is? Mert ha Beethoven *Örömódá*ját és Schiller *Az örömhöz* című költeményét mint a felvilágosodás, a polgárság erős, reménnyel teli, utópisztikus szimbólumát egy közvetlenségében ugyancsak erős (könnyed avagy fájdalmas, de feltétlenül megtisztító), blaszfémikus gesztushoz, a hányáshoz rendeljük, akkor ez a találkozás semmiképp sem kerülheti el az értelmezés szükségességét. Ebből pedig Müllner András számára a happenerek schilleri hagyo-

mányhoz való ambivalens viszonya bontakozik ki. Ugyanakkor, az *Örömóda*nak a pincebéli események végkifejletéhez való illesztése a happening talán egyetlen olyan eleme, mellyel az nincsen destruktív viszonyban – még ha az óda fennkölt, emelkedett magasztos hangja helyett valami egészen mást kaptak a résztvevők.

24 Tolnai Ottó: Néhány megjegyzés Bori Imre A legújabb magyar líráról című írásához. In: *Új Symposion*, 1968. febr., 34. sz., 13. Két apró megjegyzés: egyfelől a közönséget nem nagyon kellett bíztatni az aktív részvételre, ami odáig fajult, hogy a hátsó sorokban gyújtogatásba kezdtek, amit valahogy Altorjay oltott el. Másfelől az aktorok nem nagyon bízták a véletlenre a részvételt: a pincéből való menekülést megnehezítendő a kijáratot kívülről kályhából, babakocsiból – és mi más lehetne még kívül –, poroltóból készült barikáddal torlaszolták el.

25 Altorjay Gábor: Az ebéd (In memoriam Batu kán), 1966. június 25. In: *A magyar neoavantgárd első generációja 1965-72.*, Szombathely, Szombathelyi Képtár, 1998, 14.

26 Tolnai Ottó: Néhány megjegyzés Bori Imre A legújabb magyar líráról című írásához. In: *Új Symposion*, 1968. febr., 34. sz. 12.

27 A mottója: „Művészet mindaz, ami tilos. Légy tilos!"

28 A beszélgetés 2003. július 10-én hangzott el a Petőfi Rádióban Németh Gábor *Szellemjárás*. *Magyar avantgárd a 70-es években*. c. műsorában. A beszélgetésben részt vettek még: Sasvári Edit, Haraszti Miklós, Klaniczay Gábor. (Lejegyzés tőlem.)

29 Ehhez a gondolatmenethez lásd: Kürti Emese: *„Dezorientáljuk a csapatokat" St.Auby Tamás kiállítása Karlsruhében 1.*Interneten: http://exindex.hu/index.php?l=hu&page=3&id=773

30 Peternák Miklós: beszélgetés Erdély Miklóssal 1983 tavaszán. In: *Árgus*, 1991, II. évf., 5. szám (szeptember-október), 77. A közönség soraiból előrevetett instrukciókról lásd azt, ahogy egy későbbi, de még szintén ebben az évben (1966. december 27-én) megrendezett happeningről Erdély megjegyzi: „Az Aranyvasárnapban sem vettem részt. Csak itt volt az én pincémben, és amikor megakadt Altorjay Gábor, akkor mondtam neki, hogy mit csináljon." I.m: 78-79.

31 Erdély Miklós: Montázs-éhség. In: *Valóság*, 1966/4. sz. 100-106.; Újraközölve: *AF.* 95-104.

32 Beszélgetés Szentjóby Tamással. In: *Jelenlét. Szógettó. Válogatás az új magyar avantgarde dokumentumaiból*, az ELTE-BTK irodalmi –művészeti folyóirata, 1989/1-2., 14-15. sz. 255-262. (A beszélgetést Beke László vette hangszalagra

1971. március 11-én.) Itt meg kell jegyeznünk, *Az ebéd* szövegszerű előzményei két irányba vezetnek bennünket. Az egyik Erdély írása, a másik pedig Ember Máriának a Film Színház Muzsika c. lapban megjelent *Happening és antihappening* c. cikke, amely ha ugyan élces tónusban is, de legalább közvetített egy Dalìhappeninget nyugatról. [Ember Mária: Happening és antihappening. In: *Film Színház Muzsika*, 1966. május 13., 18.] Ennek a cikknek a beazonosítását ugyancsak mindkét irányból, Erdély és Szentjóby felől is elvégezhetjük. Én itt Erdélyt idézem, ugyanis az ő megfogalmazása egyfajta magyarázatot is ad a happeningtől való elhatárolódására: „[…] nemcsak azért jelentkeztek ezek a fiatalok, mert olvasták a Montázséhséget, hanem olvasták az újságban azt, hogy happening… – valami bulvárlapban akkor lejött és ezt hozták – hogy van happening. […] Szóval nagyon tiltakoztam az első happening-nek a szelleme ellen, mert jellegzetes másolata volt az ismert elemeknek. Tehát a szürrealisztikus happening akkor divatban volt, én viszont végig a konceptuális akciók mellett voltam." [Peternák Miklós: beszélgetés Erdély Miklóssal 1983 tavaszán. In: *Árgus*, 1991, II. évf., 5. szám (szeptember-október), 78.] Erdély itt azt a különbséget hangsúlyozza, hogy ő – az utólag inkább performance-nak nevezhető – konceptuális akcióiban mindig egy gondolatból indult ki, s azt próbálta nagy erőket mozgósítva, a tárgyak mellett szinte mindig a nyelvet is felforgatva kifejteni.

33 Erdély Miklós: Montázs-éhség. In: Erdély Miklós: *A filmről (Filmelméleti írások, forgatókönyvek, filmtervek, kritikák), Válogatott írások II.,* (a továbbiakban: *AF.*), szerk.: Peternák Miklós, Budapest, Balassi Kiadó - BAE Tartóshullám – Intermédia, 1995. 96.

34 I. m., 99.

35 I. m., 103.

36 I. m., 104.

37 Erdély Miklóstól sem idegen a spárga használata. 1979-ben az INDIGO-csoporttal kapott meghívást a Budapesti Nemzetközi Szemiológiai Kongresszus szervezőitől arra, hogy a rendezvény keretein belül tartsanak bemutatót és kiállítást. A *Művészkijárat* címen megtartott bemutatójuk a következő eseménysorral zárult: „Egy üveglapra erősített felszúrt friss tejeszacskóból szivárgó cérnavékony tejcsík szánalmas utánpótlást biztosított, és az aludttej alól kihúzott több kilométernyi valódi cérnával érezhető kapcsolatot tartott. Egy iratszekrény fiókjából nehézkesen szénából és tejből kiszűrt varrótűket a közönségnek szétosztottuk azzal a meghagyással, hogy az aludttejtől lucskos cérnaszálat sorban fűzzék bele, hogy a kommunikáció nyomorúságát és az egymásrautaltságot egyaránt megjelenítsük. Majd erre az egyetlen cérnaszálra fölfűzött társaságot arra biztattuk, hogy

egy elkerített teremrészben a homokkal töltött tejeszacskókat varrja be." [Erdély Miklós: Művészkijárat (1979. június) In: *KREATIVITÁSI GYAKORLATOK, FAFEJ, INDIGO – Erdély Mikós művészetpedagógiai tevékenysége 1975 –1986.*, (a továbbiakban: *KGYFI.*), összeállította: Hornyik Sándor, Szőke Annamária, Budapest, MTA Művészettörténeti Kutatóintézet – Gondolat Kiadó – 2B Alapítvány – Erdély Miklós Alapítvány, 2008, 240-241.]

Erdély teóriájától többféleképpen haladhatunk Schillerig. Amint Schiller írja: „Ha ama politikai problémát a tapasztalatban meg akarjuk oldani, az esztétikai problémán keresztül kell vennünk utunkat, mert a szépségen keresztül jutunk el a szabadsághoz." [Friedrich Schiller: Levelek az ember esztétikai neveléséről. In: *Schiller válogatott esztétikai írásai*, ford. Szemere Samu, Budapest, 1960. 173.] Erdély szépségről vallott gondolatai mellé közvetlenül elhelyezhetjük Schiller igencsak hasonló utópisztikus sorait, de a gombolyaggal nagyobb utat bejárva érinthetjük Ernst Bloch-ot is, aki előszeretettel idézi Schillert. Erdély ugyanis az 1985-ben, Kalocsán tartott előadásában – mintegy a közönség számára érthetőbbé téve a *Marly tézisek* üres terét, a helyet a még-meg-nem-valósult számára – a következőket mondja: „Mondjuk énhozzám legközelebb álló – a legjobban megközelíti – ez a bizonyos *Ernst Bloch-féle elmélet*, ami egy utópikus funkciót tulajdonít a szépségnek és a művészi munkának. Ami egy még meg nem lévőre [vonatkozik], valami távoli jövőben majd megvalósuló dolognak az üzenete a szépség. Tehát az egy palack, egy fölbonthatatlan palack-postája egy olyan még-meg-nem nyilvánult, vagy talán soha meg nem nyilvánuló transzcendenciának, ami valamifajta reményt és biztatást ébreszt az emberben arra vonatkozólag, hogy más is van, mint ami látszik." [Erdély Miklós: [A kalocsai előadás.] (Videofelvétel alapján.) In: Erdély Miklós: *második kötet* (a továbbiakban: *MK.*), válogatta és szerkesztette: Beke László, Peternák Miklós és a Magyar Műhely szerkesztősége, Párizs, Bécs, Budapest, Magyar Műhely, 1991. 199.]

Ha Erdély pedagógiai munkásságából indulunk ki, akkor pedig a fluxuson, John Cage-en, Joseph Beuyson, Robert Filliou-n keresztül megérkezhetünk a mindenki művész/minden művészet stabil talajáig, a művészetnek az embert és a társadalmat alakítani képes erejébe vetett hitéig: Beuys társadalmi plasztikájáig és Fillou Poipoidrome projectjéig. [Lásd a következőket: Joseph Beuys: Not Just a Few Are Called, But Everyone. In: *Art in Theory – 1900-1990 – An Anthology of Changing Ideas*, ed. Charles Harrison and Paul Wood, Oxford UK & Cambridge USA, Blackwell Publishers Inc, 1999, 889-892.; Robert Filliou: *Teaching and Learning as a Performing Arts*, by Robert Filliou and the READER if he wishes, with the participation of John Cage, Benjamin Patterson, George Brecht, Allen Kaprow, Marcel, Vera and Bjoessi and Karl Rot, Dorothy Iannone, Diter Rot,

Joseph Beuys. Cologne and New York, König Verlag, 1970.; Hannah Higgins: *Fluxus experience*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 2002.] Innen viszont mintegy a törekvések közös ősét keresve ülhetünk le a *Levelek az ember esztétikai neveléséről* olvasásához.

38 Az első megjelent írása az *Anarchisták Párizsban (Egy turista megrendülései)*, melyet a Magyar Műhely közölt. [Erdély Miklós: Anarchisták Párizsban. In: *Magyar Műhely*, 1965/12. sz. 39-45. ; Újraközölve: *MK*. 31-38.

39 Lásd ehhez: Peternák Miklós: Interdiszciplinaritás. Új médiumok az elmúlt három évtized magyar művészetében – vagy kire hatott Erdély Miklós és kire nem? In: *A második nyilvánosság – XX. századi magyar művészet*, összeállította: Hans Knoll, Budapest, Enciklopédia Kiadó, 2002. 251.

40 A generációk egymásra rétegződéséről lásd: Körner Éva: magyar avantgárd – izmusok nélkül. (I. rész) In: *Új Művészet*, 1994/4-5. sz. 7.

41 Körner Éva Erdély eddig húzódó nyilvános jelentkezésének okát azzal indokolja, hogy ezidáig egyszerűen a „korszellem" nem tudta őt vállalni. [Lásd: Uo.] Perneczky Géza a II. IPARTERV-kiállítást egyenesen azért tartja érdekesnek, mert itt már Erdély növekvőfélben lévő befolyását látta. [Perneczky Géza: Produktivitásra ítélve? Az Iparterv-csoport és ami utána következett Magyarországon (1. rész) In: *Balkon*, 1996/1-2. sz. 11., 17.]

42 Esetében ezek az évek egy lebegő, efemer művészetet váltottak fel: Szentjóby Tamás alkotói munkásságát misztikus, metafizikus költőként kezdte. A versírással 1966-ban hagyott fel, ahogy többhelyütt magyarázza, számára áthidalhatatlan nyelvi problémák miatt. A nyelvet ugyanakkor, ahogy láthatjuk, közel sem hagyta el Szentjóby – munkáinak meghatározó közege a nyelvi, fogalmi gondolkodás. Munkái egyfajta fogalmi sűrűsödés tapinthatóvá tömörülései.

43 Annak a történeti ívnek a jókedvű anekdotázástól sem mentes leírását, miszerint Petri-Galla Pál Vécsei utcai, súlyos bársonyfüggönyökkel elsötétíthető lakásának tekintélyét – ahol „Bachot hallgatni […] a politikai ellenállás egyik formája volt" – először Erdély Miklós Virágok utcai háza tudta csak kikezdeni, lásd: Perneczky Géza: Produktivitásra ítélve? Az Iparterv-csoport és ami utána következett Magyarországon (1. rész) In: *Balkon*, 1996/1-2. sz. 9.

44 Lásd ehhez Körner Éva és Kürti Emese leírását. Körner Éva: Az abszurd mint koncepció. Jelenetek a magyar koncept art történetéből. (II. rész) In: *Balkon*, 1993/2. sz. 11. o.; Kürti Emese: *„Dezorientáljuk a csapatokat" St.Auby Tamás kiállítása Karlsruhében 1.* Interneten: http://exindex.hu/index.php?l=hu&page=3&id=773

45 Az „olvadás” mint a reformtörekvések szinonimája eredendően a hruscsovi „desztalinizáló” időkhöz köthető. Ennek az enyhülésnek a magyarországi megfelelője a Rákosi Mátyást váltó Nagy Imre miniszterelnökségének ideje. Az enyhülést újabb szigor követte: Gerő Ernő, az 1956-os forradalom és a forradalom utáni megtorlások. Az „olvadás” szlogenjének az újramelegítése az 1960-as évekre tehető: az 1963-as amnesztiákhoz és a már ekkortól tervezett, majd 1968. január 1-jével bevezetett új gazdasági mechanizmushoz társítva.

46 Beszélgetés Szentjóby Tamással. In: *Jelenlét. Szógettó. Válogatás az új magyar avantgarde dokumentumaiból*, az ELTE-BTK irodalmi –művészeti folyóirata, 1989/1-2., 14-15. sz. 261. (A beszélgetést Beke László vette hangszalagra 1971. március 11-én.)

47 Az ólomfütykösként látás speciel Perneczky Géza tekintetének szituáltságáról árulkodik. [Perneczky Géza: Produktivitásra ítélve? Az Iparterv-csoport és ami utána következett Magyarországon (1. rész) In: *Balkon*, 1996/1-2. sz. 8.]

Szentjóby Tamás a fentebb idézett, 1971-ben Beke László által vele készített interjúban mindkét említett objektjéről beszél. Ebben a *Hűlő víz* allegóriájának ugyancsak az aktuálpolitikánál tágabb interpretációját adja: „A puszta létezés állandó presszió alatt van, a valóság presszió alatt. […] A *Hűlő víz* persze – remélem – nemcsak a tragikumról való információjával hat, hanem a puszta automatikus és kényszerű változással is, mintegy a szemlélet olyan irányba fordítása, amely irány lényegtelennek látszik a hétköznapi élet súlyosabb presszióiban […]” [I. m., 260.]

A tárgyak leírásakor természetesen igyekszem figyelembe venni az azokat létrehozó művész tolmácsolását is. Azonban az irányzatok, hazai és nemzetközi törekvések mentén történő elhelyezési kísérleteink során minduntalan belebotlunk abba, hogy az irányzatok elnevezését és tartalmát az egykorú művészek korántsem használják konzisztensen. Szentjóby ezeket a munkáit az imént említett interjúban még „pop-objektek”-ként említi – ezért tűnhet úgy is számunkra, hogy ekkor maga a pop-art elnevezés volt pop-os. A pop-art mint meghatározás formai jegyektől függetlenül csupán a tartalomra vonatkozott, arra is csak annyiban, hogy annak az aktualitását jelölte meg mit egy műtárgy differencia specificáját. Ehhez hozzátehetjük az *Összefoglaló jelentés és intézkedési terv* egy részletét, amely egy hálózati jelentésből idéz, miszerint 1968 márciusának egyik estéjén Poór István, Erdély Miklós és Szentjóby Tamás a Kárpátiában sörözve bemutatót terveztek, és „[m]egállapodtak abban, hogy a bemutató szervezője és a műsor vezetője Poór István lesz. Erdély Miklós fogja ideológiailag kellőképpen megalapozni, szükség esetén ujabb [sic] külföldi irodalommal ellátni a műsor

szerkesztőket. [sic] […] A beszélgetés során Poór István megemlítette azt is, hogy az utóbbi időben a rendőrség nagyon felfigyelt a happening szóra, illetve bemutatókra. Allergiások a rendőrök a happeningre, azonnal paprikások lesznek e szó hallgatára [sic] és mindent elkövetnek a bemutatók megakadályozására. Ezért a jövőben a bemutatók meghirdetésénél kerülni kell a happening szó használatát, inkább op-part-ot, pop-art-ot, vagy más szót használnak." [Összefoglaló jelentés és intézkedési terv. In: *V-156455 számú dosszié („Schwitters")* 106. lap] Szó mi szó, a hivatásos ám titkos műértelmezőknek sem lehetett egyszerű dolga az addig Magyarországon nem létező irányzatokkal. Mindenesetre Szentjóby munkáinak az interpretációját a hatóság – pop-art ide vagy oda – végrehajtotta: e szerint a veszélyes zavar gerjesztésének forrása egy zárlatos elme hibás működése. „A happening főbb szervezőit figyelmeztetni kell annak érdekében, hogy a jövőben tervezett bemutatóktól álljanak el. Különös tekintettel Szentjóby Tamásra, aki a legaktívabb tevékenységet fejti ki ezen a téren. Felhívni Szentjóby figyelmét arra, hogy ha a jövőben sem hajlandó a happening bemutatók szervezésétől elállni, akkor javaslatot teszünk zárt intézetben való kezelésére." [I. m., 110. lap]

48 A *Csehszlovák rádió*t meghatározhatjuk úgy, hogy az egy multiplika, azaz könnyen, bárki által előállítható, sokszorosítható műtárgy – ahogy, tegyük gyorsan hozzá, *Hűlő víz*, az *Új mértékegység* és a *Háromszemélyes hordozható lövészárok* is az. Csakhogy Szentjóbynak ez a munkája úgy is multiplika, hogy már az eredeti, 1969-ben kiállított tárgy is másolat, kicsi módosítással. 1968 nyarán Prágában betiltották a rádióhallgatást. Szentjóby munkája azt a városi lelemenyességet követi, hogy a tiltásra reagálva ekkor többen újságpapírba csomagolt téglát kezdtek hallgatni. Szentjóby pályájának markáns, folyamatosan jelenlévő törekvése a művészet és az élet szoros, szinte megkülönböztethetetlen viszonyának a feltérképezése. [Lásd Szentjóby *Ki a művész?* című 1973-ban készült fotósorozatát: a *Festő* című egy szobafestőt ábrázol munka közben, az *Író* egy nyomdász képe, a *Land artist* útépítő munkásoké, a Mail artist egy posta épületéből leveleszsákkal kilépő postásé.] Ebbe a programba illeszkedik szervesen a *Csehszlovák rádió* is: e szerint a tégla nem csak a 68-as prágai tavasznak és a forradalommal való szolidaritásnak a mementója, hanem a művészet társadalmi fordulatának, a nagyvárosi multiplikának is a sokszorosítható emlékműve. [lásd ehhez: http://multiplika2000.wordpress.com/a-sokszorozvanyokrol-multiplikakrol-roviden valamint Maja Fowkes, Reuben Fowkes interjúját Szentjóby Tamással: http://www.translocal.org/revolutioniloveyou/stauby.html. A kén használatáról Szentjóby munkáiban lásd: Peternák Miklós: *A koncept ma. A konceptuális művészet hatása Magyarországon*. 1983-85, kézirat. II. rész]

A *Háromszemélyes hordozható lövészárok*hoz azt tehetjük még hozzá, ha finomabbak szeretnénk lenni, hogy ez egyúttal akár a konfrontálódásban kapott és adott sérülések elkerülhetetlenségének is az installációja: a 2 rúd, közötte a méretes vászonnal úgy volt a térbe installálva, hogy a magasan rögzített rudak között U-alakban csüngő vászon első és talán harmadik látásra is lövészárok helyett inkább háromszemélyes hordágyhoz volt hasonlatos.

49 Lásd ehhez: Boros Géza: A szabadság kapujában. Kommentár egy Szentjóby-műhöz. In: *Balkon*, 1999/1-2. sz. 31-32.

50 Erdély Miklós 1983-ból felidézve a kiállítást pontosan leírja a dobozokat, az azoktól kivezető orvosi gumicsöveket és a szaglászóhelységet, viszont 100 db tejkonzervre emlékszik, és kihagyja a vizet csorgató konzervdobozt. [Peternák Miklós: Beszélgetés Erdély Miklóssal 1983 tavaszán. In: *Árgus*, 1991, II. évf., 5. szám (szeptember-október), 80.] Beke László a mű leírásában szól a konzervből csorgó vízről is, azonban nem említi a konzervek csomagolását, ahogy a szaglászópont elhelyezkedését sem részletezi. [Beke László: Erdély Miklós. In: *Híd*, 1982/3, 382.] Szerencsére fennmaradt a munkáról 1 db fekete-fehér fotó: ha erről a konzervek címkéit és a piros orvosi gumicsöveket nem is, de sok mindent beazonosíthatunk.

51 „[Erdély Miklós] Szakértő szemmel válogatta ki a spárgákat, hintőporokat, lámpákat és jelkonzerveket. Elnézést – tejkonzerveket." [Erdély Dániel: „Mi kis" életünk. In: *Árgus*, 1991, II. évf., 5. szám (szeptember-október), 95.]

52 Peternák Miklós: Beszélgetés Erdély Miklóssal 1983 tavaszán. In: *Árgus*, 1991, II. évf., 5. szám (szeptember-október), 80.

53 Mi pedig a kívülálló értelmezői póz kényelmetlenségéhez idézhetjük Erdély egy évvel később készült montázsfilmjének, az *Antiszempont*nak a szövegét: „Nh: Hogy kell valakit megbüntetni? Fh: Hogy kell valakit megbüntetni? Nh: Alakoskodásra kell kényszeríteni. Fh: Álokoskodásra kell kényszeríteni. Nh: Alakoskodásra kell kényszeríteni. Fh: Álalakoskodásra kell kényszeríteni." [Erdély Miklós: Antiszempont. In: *KO*, 80.]

54 Szabó Júlia a tárlatról csak röviden ír, de éppen ezt a munkát emeli ki: „Amikor Erdély Miklós kiállította az egyetemen egykori cserkészingét, nagy botrány lett belőle, pedig a művész csak valami hasonlót mondott el a vizualitás nyelvén a magyar történelemről, mint például Örkény István drámái és egypercesei." [Szabó Júlia: Emlékek a 70-es évekből. In: *Művészet*, 1980/10. sz. 10.]

55 Krónika. (Erdély Miklós és Antal István beszélgetése a *Verzió*ról.) In: *AF*, 246.

56 I. m., 247.

57 A macesz műalkotásokban való használatának ön-értelmezéséhez lásd: Erdély Miklós: *Előadás a kiállításról*. In: *MK*, 148., 152.; Peternák Miklós: Beszélgetés Erdély Miklóssal 1983 tavaszán. In: *Árgus*, 1991, II. évf., 5. szám (szeptember-október), 80.

58 Erdély Miklós: *Apokrif előadás*. Elhangzott az *Új irányzatok napjaink művészetében* című, Körner Éva által szervezett TIT művészettörténeti előadássorozat keretében, 1981. december 2-án, az FMK-ban. (A fluxus és a happening téma kapcsán Erdély saját, 1981. november 25-én, a Műegyetemen megtartott akciójáról.) In: *MI*. 166. Mindenképpen idéznünk kell itt Erdélynek egy bő fél évvel korábbi, *A kalcedoni zsinat emlékére* című environmentjéhez készült akciójában elhangzott mondatát is: „Még sose láttam szemet, amiben az a bizonyos antiszemita mérgezés lett volna, mint közvetlen személyes erő." [Erdély Miklós: *Előadás a kiállításról*. Budapest, Bercsényi Kollégium, 1980. március 18. In: *MI*, 153.]

59 Peternák Miklós: Beszélgetés Erdély Miklóssal 1983 tavaszán. In: *Árgus*, 1991, II. évf., 5. szám (szeptember-október), 80.

60 Lásd ehhez Erdély Dániel, Mújdricza Péter és Szenes Zsuzsa beszélgetését Erdély Miklós

$\sqrt{-1}\sqrt{-1}$ című festményéről mint önarcképről és sok minden másról: Erdély Dániel, Mújdricza Péter, Szenes Zsuzsa:

$\sqrt{-1}\sqrt{-1}$, mint ANTIBÁLVÁNY, avagy a mélypont ünnepélye. Beszélgetés Erdély Miklós Műtermében. In: *Pompeji*. 1993/1-2. sz. 78-115. Valamint: Ungváry Rudolf: A személyes művész. Erdély Miklós nem triviális helye a struktúrában, avagy a találékonyságba belekapaszkodó ember. In: *Kritika*, 1999/2. sz. 34-36.; Tillmann J. A.: „Nem hiszem, hogy még egy ilyen ember van a világon": Erdély Miklós és A kalcedoni zsinat emlékére. In: *Magyar Műhely*, 1999/110-111. sz. 37-43. ; Petőcz András: A titok. Jegyzet Erdély Miklósról. In: *Holmi*, 1990. szeptember, II. évf., 9. sz. 1037-1044.

61 A kiállítás kvázi katalógusa egy évvel később jelent meg *Dokumentum 69-70* címen, Sinkovits Péternek, a tárlat szervezőjének a bevezetőszövegével. Végül Erdélytől nem ez a munka került bele – hogy mi, arról majd később –, itt most azt idézzük fel, miért nem ez: „[…] Konkoly végig tiltakozott ez ellen, hogy ezt nem hajlandó beletenni a katalógusba. Ilyen nincs. »Az attitűd formát ölt« című katalógus volt akkor divatban, nekem meg is volt… Azt mondta, és akkor egyszer megfogalmazta nekem precízen: Vagy ez érvényes – a te munkád –, s akkor az összes többi nem, ami a katalógusban van, vagy ez nem érvényes, s akkor a

többi marad." [Peternák Miklós: Beszélgetés Erdély Miklóssal 1983 tavaszán. In: *Árgus*, 1991, II. évf., 5. szám (szeptember-október), 78.; LIVE IN YOUR HEAD. When attitudes become form. (Works, processes, concepts, situations, information.) Svájc, Bern: Kunsthalle Bern, 1969. március 22-április 27. kurátor: Harald Szeemann]

62 Lásd: Roger Penrose: *A császár új elméje. Számítógépek, gondolkodás és a fizika törvényei*. Budapest, Akadémiai kiadó, 1993, 275-276.

63 Bartholy Eszter: Erdély Miklós: Bújtatott zöld. In: *Magyar Műhely*, 1983 július 15., 67. sz. 65.

64 Simonovits András: *Válogatott fejezetek a matematika történetéből*, Budapest, TYPOTEX Kiadó, 2009. 136. Russell paradoxonáról lásd még: Hajnal András, Hamburger Péter: *Halmazelmélet*, Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó, 1994. 14-15.; R. M. Sainsbury: *Paradoxonok*, Budapest, TYPOTEX Kiadó, 2002. 150-154. Erdély Miklós életművében nagy hangsúllyal vannak jelen a modern természettudományos felfedezések. Ennek a részletes végigkövetésével a későbbiekben fogok próbálkozni. Egyelőre lásd ehhez a témához: Vekerdi László: Pillanatképek a „hatvanas évek" természettudományairól. In: *Hatvanas évek – Új törekvések a magyar képzőművészetben*, kiállítási katalógus, Budapest, Képzőművészeti Kiadó – Magyar Nemzeti Galéria – Ludwig Múzeum, 1991, 11-20. Szőke Annamária: „Titok a jövő jelenléte" Tudomány a művészet határain belül Erdély Miklós művészetében. In: *Né/ma? Tanulmányok a magyar neoavantgárd köréből*, szerkesztette: Deréky Pál és Müllner András, Budapest, Ráció Kiadó, 2004. 240-272.; Hornyik Sándor: A fekete lyukak esztétikája. Kritikai teória és praxis Erdély Miklósnál. In: *Balkon*, 2006/6. sz. 4-10.

65 „[…] semmiféleképpen nem érzem magam igazán sem a performance-hez, sem a happeninghez tartozónak; az az érzésem, hogy mindezzel csak érintőleges kapcsolatom van. Arról van szó, hogy bizonyos gondolatmeneteket fölerősítek akciókkal vagy éppen ellenük dolgozom, de visszatekintve akcionalista magatartásomra, mindig a fogalmi szinten volt a hangsúly, és maga az akció ennek mindig a második szólamát képezte. Vagy úgy, hogy ellene dolgozott, vagy úgy, hogy bizonyos hangsúlyokat tett rá, vagy úgy, hogy kioltotta azt, amit mondok. Ez áll legközelebb a meggyőződésemhez." [Erdély Miklós: Apokrif előadás. In: *MI*, 154.]

66 Lásd ehhez: Erdély Dániel: „Mi kis" életünk. In: *Árgus*, 1991, II. évf., 5. szám (szeptember-október), 89-100. o.; György Péter: Erdély Miklós – A szelíd botrány művészete. In: *Holmi*, 1992/8. sz. 1170-1181.

67 Erdély Miklós: Azonosításelméleti vizsgálatok. In: *MK*, 87.

68 Erdély még legalább két munkáját tanúságos lehet ideidéznünk. Az *Időmőbiusz*ban szerepelnek a következő tézisek: „3. Csak az képes magát alakítani, aki visszafordul és magára okként hat. 4. Aki magára okként hat, az már olyan, amilyenné magát alakítani kívánja. […] 10. Az ember tehát alávetett valakinek, aki a legjobban ismeri: önmagának. 11. Tarts önmagadtól. 12. Kész van, ami készül." [Erdély Miklós: Idő-mőbiusz. In: *MK*, 95.] Erdély 1976-ban készítette el az *Időutazás* című képsorozatát: az öt darabból álló sorozatban Erdély önmagáról és a családjáról készült régi fotókba másolta bele friss, erre a célra önmagáról készített fotóit. Az *Időutazás* 5. képén Erdély saját fiatalkori önmagának a fülébe súg. [A montázselven, több negatív összemásolásával létrehozott kompozitképek fotótechnikai sajátosságáról lásd: Szilágyi Sándor: *Neoavantgárd tendenciák a magyar fotóművészetben 1965-1984*., Budapest, Fotókultúra – Új Mandátum Könyvkiadó, 2007. 331. A fotósorozatról lásd még Antal István elemzését: Antal István: Időutazás. In: *Foto*, 1989/4. sz., 149.]

69 Erdély Miklós: Előadás a kiállításról. In: *MI*, 152-153.

70 Erdély Miklós: *Pop tanulmány*. In: *MI*, 33-34. Erdély a tőle megszokott módon, a pop-art kapcsán is meglehetősen erős írónak bizonyul. A pop-art sajátosságainak izzó bemutatása mellett, mintegy azok közé kihelyezve, hozzájuk interpretálva megtalálhatjuk montázs-elméletének egy variánsát is: „[…] mindannyian ismerjük azt a hangulati, indulati, informatív törmelékhegyet, amit egy tv-műsor végignézése maga után hagy, s amivel megterhelve, kábán aludni térünk. Pop lelkesedik a televízióért. Kedvenc eljárása, hogy mint enyhe agyérelmeszesedésben szenvedő tv-tulajdonos hűségesen végigszunyókálja a műsort, egy gépfegyversorozatra vagy egy gyerekkórus túl éles hangjára időnként felijed; hagyja, hogy létrejöjjön benne a benyomások természetes montázsa, képhibákkal együtt." [I. m., 26.] Erdély szabadság-teóriáját pedig mind a pop-arttal, mind a gesztusfestészettel összecsendíti: „*Pollock* úgy gondolta, jó az a négyzet, csak kicsi. Hatalmas csomagolópapírokat terített le tehát nekikeseredetten, kannából locsolta rá a festéket. Szabadnak érezte magát – az a remény fűtötte; ami szabad, elkerülhetetlenül szép is. És még az: a szépség nem lehet korlátja, hanem jele a szabadságnak." [I. m., 36.]

71 „E. M.: Rendszerint nem erről van szó, hogy megválaszolhatatlan a kérdés. A válasz mellébeszélés. Ezt úgy is lehet értelmezni, hogy megválaszolhatatlan a kérdés, de úgy is, hogy a mellébeszélés nyesi a kérdést, forgatónyomatékot ad neki, s mikor a kérdés forog, az már válasz is rá." [Új misztika felé. Sebők Zoltán beszélgetése Erdély Miklóssal. In: *Híd*, 1982/3. sz. 371.]

72 Erdély 1946-47-ig a magyar Képzőművészeti főiskolára járt, ahol Kisfaludy Stróbl Zsigmondnál, majd pedig magánúton Bokros Birman Dezsőnél folytatott szobrászati tanulmányokat. Építészmérnöki diplomáját 1951-ben szerezte meg a Budapesti Műszaki Egyetemen. 1963-ban édesapjával, a szintén építész Erdély Istvánnal közösen saját vállalkozást indítottak MURUS néven, ahol 1966-tól többek között a fotómozaik tervezésével és kivitelezésével foglalkoztak. A kompozíciókat többnyire Erdély tervezte, de itt tudott tervezői munkát adni Lakner Lászlónak, Altorjai Sándornak, Pauer Gyulának, Korényi Dalmának, Hencze Tamásnak, Erdély Dánielnek is. A leválogatás, árnyalatkeresés hosszú munkáját a tervezőkön kívül még jó néhányan segítették.

73 Perneczky Géza már 1970-ben üdvözli az eljárást, mellyel szerinte új műfaj, a fotómozaik műfaja született meg Magyarországon: „A világot ma többnyire úgy látjuk, ahogy fényképezzük, vagy ahogy filmre vesszük. Ezt a tekintetet átmenteni a díszítőművészet és az ábrázolás számára, anélkül, hogy banalitásokba csúsznánk: nagy eredmény." [Perneczky Géza: Műfaj-kérdések. In: *Élet és Irodalom*, 1970. március 7., 12.] Lásd még: Müllner András: Fotómozaikokról mozaikosan. In: *Műút,* 2008. augusztus, 56-59.

74 Egy svájci lapban való megjelenése után pedig – viccelődés ide vagy oda – Beke László elmesélése szerint Szenes Zsuzsa az Állami Iparművészeti vállalattól egy jó ideig nem kapott munkát. [Beke László: A magyar konceptuális művészet szubjektív története. In: *Né/ma? Tanulmányok a magyar neoavantgárd köréből*, szerkesztette: Deréky Pál és Müllner András, Budapest, Ráció Kiadó, 2004, 236.] Erdélynek ezt a munkáját Beke ugyancsak említi a *Vakáció. A balatonboglári kápolnatárlatok története* című 1998-as dokumentumfilmben. [*Vakáció. A balatonboglári kápolnatárlatok története, 1970-1973.* szakértő-riporter: Sasvári Edit, szerkesztő: Római Róbert, operatőr: Gombos Tamás, rendező: Soós Árpád, MTV, V. Stúdió, Fríz Produceri Iroda, 1998.] A dokumentumfilmben elhangzó interjú(k)ból pedig terjedelmes, reprezentatív anyag olvasható a *Törvénytelen avantgárd* című könyvben. [Visszaemlékezések. In: *Törvénytelen avantgárd – Galántai György balatonboglári kápolnaműterme 1970*-1973., szerk. Klaniczay Júlia és Sasvári Edit, Budapest, Artpool-Balassi, 2003, 191-210.]

75 Erdély nagyon hasonló formai megoldást használ egy 1980-as, az *Akvarell* című tárlaton kiállított munkájában is. Ennek a politikai felhangjait már talán csak csendben lehet kihallani, viszont a mű így annál inkább nyitott a különbözőség/hasonlóság és a távolság/közelség általános problémájára. A címe: *Böröcz András nem hasonlít Franz Kafkára*. A papíron Kafka és Böröcz egymáshoz hasonló beállítású, hasonló kivágatú fotói vannak egymás mellé ragasztva, melye-

ken a két személy kicsit eltérő felöltőt és kicsit eltérő kalapot visel. Alatta vonalak közé rajzolt felirat hirdeti: „Böröcz Andris nem hasonlít Franz Kafkára, mint ahogy az akkori viszonyok nem hasonlítanak a jelenlegiekre."

76 Erdély Miklós: Kitüntetéseimről. In: *KO*, 44.

77 Erdély Miklós: Metán. In: *MK*, 7.

Bibliográfia

Altorjay Gábor: Az ebéd (In memoriam Batu kán), 1966. június 25. In: *A magyar neoavantgárd első generációja 1965-72.*, Szombathely, Szombathelyi Képtár, 1998.

Andrási Gábor, Pataki Gábor, Szűcs György, Zwickl András: *Magyar képzőművészet a 20. században*, Gyula, Corvina, 1999.

Antal István: Időutazás. In: *Foto*, 1989/4. sz. 149.

Bartholy Eszter: Erdély Miklós: Bújtatott zöld. In: *Magyar Műhely*, 1983 július 15., 67. sz. 62-68.

Beke László: Dátumok a magyar avantgarde-művészet történetéből, 1966-1979. In: *Művészet*, 1980/10. sz. 20-22.

Beke László: Erdély Miklós. In: *Híd*, 1982/3. sz. 377-393.

Beke László: Az emberi test és a médiumok – képzőművészet és színház között. In: uő: *MÉDIUM/ELMÉLET – Tanulmányok 1972-1992*, Budapest, Balassi Kiadó – BAE Tartóshullám – Intermedia, 1997, 142-162.

Beke László: Tűrni, tiltani, támogatni – A hetvenes évek avantgárdja. In: *A második nyilvánosság – XX. századi magyar művészet*, összeállította: Hans Knoll, Budapest, Enciklopédia Kiadó, 2002, 228-247.

Beke László: A magyar konceptuális művészet szubjektív története. In: *Né/ma? Tanulmányok a magyar neoavantgárd köréből*, szerkesztette: Deréky Pál és Müllner András, Budapest, Ráció Kiadó, 2004, 227-239.

Beszélgetés Szentjóby Tamással. In: *Jelenlét. Szógettó. Válogatás az új magyar avantgarde dokumentumaiból*, az ELTE-BTK irodalmi –művészeti folyóirata, 1989/1-2., 14-15. sz. 255-262.

Beszélgetés Szentjóby Tamással. In: *Translocal.org.* Készítette Maja Fowkes and Reuben Fowkes, 2008. március 2. Interneten:

http://www.translocal.org/revolutioniloveyou/stauby.html

Beszélgetés Beke Lászlóval. In: *Hatvanas évek – Új törekvések a magyar képzőművészetben – Kiállítás a Magyar nemzeti Galériában 1991. március 14-június 30.,* Budapest, Képzőművészeti Kiadó – Magyar Nemzeti Galéria – Ludwig Múzeum, 1991, 193-197.

Beszélgetés Csáji Attilával In: *Hatvanas évek – Új törekvések a magyar képzőművészetben*, kiállítási katalógus, Budapest, Képzőművészeti Kiadó – Magyar Nemzeti Galéria – Ludwig Múzeum, 1991, 185-191.

Beszélgetés Fajó Jánossal. In: *Hatvanas évek – Új törekvések a magyar képzőművészetben*, kiállítási katalógus, Budapest, Képzőművészeti Kiadó – Magyar Nemzeti Galéria – Ludwig Múzeum, 1991, 169-174.

Beszélgetés Keserű Ilonával. In: *Hatvanas évek – Új törekvések a magyar képzőművészetben*, kiállítási katalógus, Budapest, Képzőművészeti Kiadó – Magyar Nemzeti Galéria – Ludwig Múzeum, 1991, 139-150.

Beszélgetés Lakner Lászlóval. In: *Hatvanas évek – Új törekvések a magyar képzőművészetben*, kiállítási katalógus, Budapest, Képzőművészeti Kiadó – Magyar Nemzeti Galéria – Ludwig Múzeum, 1991, 125-137.

Beuys, Joseph: Not Just a Few Are Called, But Everyone. In: *Art in Theory – 1900-1990 – An Anthology of Changing Ideas*, ed. Charles Harrison and Paul Wood, Oxford UK & Cambridge USA, Blackwell Publishers Inc, 1999, 889-892.

Bolgár Kálmán: Gondolatok a Stúdió 66-ról. In: *Művészet*, 1966/12. sz. 45-47.

Boros Géza: A szabadság kapujában. Kommentár egy Szentjóby-műhöz. In: *Balkon*, 1999/1-2. sz. 31-32.

Ember Mária: Happening és antihappening. In: *Film Színház Muzsika*, 1966. május 13. 18.

Eörsi István: A besúgójelentés mint kultúrtörténeti forrásmunka. In: *Élet és Irodalom*, 2002. november 22. 8.

Erdély Dániel: „Mi kis" életünk. In: *Árgus*. 1991, II. évf., 5. szám (szeptember-október), 89-100.

Erdély Dániel, Mújdricza Péter, Szenes Zsuzsa: $\sqrt{-1}$, mint ANTIBÁLVÁNY, avagy a mélypont ünnepélye. Beszélgetés Erdély Miklós Műtermében. In: *Pompeji*, 1993/1-2. sz. 78-115.

Erdély Miklós: *kollapszus orv,* Párizs, Magyar Műhely, 1974. (*KO.*)

Erdély Miklós: *Művészeti írások*, szerk. Peternák Miklós, Budapest, Kézműművészeti kiadó, 1991. (*MI.*)

Erdély Miklós: *második kötet, v*álogatta és szerkesztette: Beke László, Peternák Miklós és a Magyar Műhely szerkesztősége, Párizs, Bécs, Budapest, Magyar Műhely, 1991. (*MK.*)

Erdély Miklós: *A filmről (Filmelméleti írások, forgatókönyvek, filmtervek, kritikák) Válogatott írások II.,* szerk.: Peternák Miklós, Budapest, Balassi Kiadó - BAE Tartóshullám – Intermédia, 1995. (*AF.*)

Filliou, Robert: *Teaching and Learning as a Performing Arts*, by Robert Filliou and the READER if he wishes, with the participation of John Cage, Benjamin Patterson, George Brecht, Allen Kaprow, Marcel, Vera and Bjoessi and Karl Rot, Dorothy Iannone, Diter Rot, Joseph Beuys. Cologne and New York, König Verlag, 1970.

György Péter: Erdély Miklós – A szelíd botrány művészete. In: *Holmi*, 1992/8. sz. 1170-1181.

Hajnal András, Hamburger Péter: *Halmazelmélet*, Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó, 1994.

Havasréti József: *Szétesõ dichotómiák. Színterek és diskurzusok a magyar neoavantgárdban*, Budapest, Gondolat Kiadó – Artpool – PTE Kommunikáció- és Médiatudományi Tanszék, 2009.

Higgins, Hannah: *Fluxus experience*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 2002.

Hornyik Sándor: A fekete lyukak esztétikája. Kritikai teória és praxis Erdély Miklósnál. In: *Balkon*, 2006/6. sz. 4-10.

Jovánovics György: Emlék-képek. Kép-emékek. In: *Orpheus*, 1992/4. sz. 92-115.

Kamondi László: Meditáció az első hazai happeningről. (Ebéd. In memoriam Batu kán.) In: *Tükör*, 1966. szept. 13. 10-12.

Keserű Katalin: A nyelv flörtje a művészettel Magyarországon. In: *Holmi*, 1990. szeptember, II. évf., 9. sz. 1020-1024.

Kovalovszky Márta: „Jég és aszály között játszi évszak" – A hatvanas évek. In: *A második nyilvánosság – XX. századi magyar művészet*, összeállította: Hans Knoll, Budapest, Enciklopédia Kiadó, 2002, 170-199.

Körner Éva: Az abszurd mint koncepció. Jelenetek a magyar koncept art történetéből. I. rész. In: *Balkon*, 1993/1. sz. 22-25.

Körner Éva: Az abszurd mint koncepció. Jelenetek a magyar koncept art történetéből. II. rész. In: *Balkon*, 1993/2. sz. 10-18.

Körner Éva: Magyar avantgárd – izmusok nélkül. I. rész. In: *Új Művészet*, 1994/4-5. sz. 4-8

Körner Éva: Magyar avantgárd – izmusok nélkül. II. rész. In: *Új Művészet*, 1994/6. sz. 4-9.

KREATIVITÁSI GYAKORLATOK, FAFEJ, INDIGO – Erdély Mikós művészetpedagógiai tevékenysége 1975 –1986., összeállította: Hornyik Sándor, Szőke Annamária, Budapest, MTA Művészettörténeti Kutatóintézet – Gondolat Kiadó – 2B Alapítvány – Erdély Miklós Alapítvány, 2008. (*KGYFI.*)

Kürti Emese: *„Dezorientáljuk a csapatokat" St.Auby Tamás kiállítása Karlsruhében 1.* Interneten: http://exindex.hu/index.php?l=hu&page=3&id=773

Müllner András: Az első happening. A magyarországi neoavantgárd akcionizmus vázlatos története. In: *Né/ma? Tanulmányok a magyar neoavantgárd köréből*, szerkesztette: Deréky Pál és Müllner András, Budapest, Ráció Kiadó, 2004, 182-204.

Müllner András: Fotómozaikokról mozaikosan. In: *Műút*, 2008. augusztus, 56-59.

Németh Gábor: *Szellemjárás. Magyar avantgárd a 70-es években*. In: Petőfi Rádió. 2003. július 10.

Németh Lajos: „Stúdió 66" – A Fiatal Képzőművészek Stúdiójának IV. kiállítására. *Kritika*, 1966/6. sz. 49-51.

Összefoglaló jelentés és intézkedési terv. In: *V-156455 számú dosszié*. 1968. május 11-ei keltezésű, a Történeti Hivatal őrizetében lévő irat.

Penrose, Roger: *A császár új elméje. Számítógépek, gondolkodás és a fizika törvényei*, Budapest, Akadémiai kiadó, 1993.

Perneczky Géza: A líraiság és a konstruktivizmus új útjai a magyar festészetben. In: *Képzőművészeti Almanach I,* Budapest, Corvina, 1969.

Perneczky Géza: Műfaj-kérdések. In: *Élet és Irodalom*, 1970. március 7. 12.

Perneczky Géza: Ipics-apacs pop-art. In: *Balkon*, 1994/2. sz. 12, 9-15.

Perneczky Géza: Produktivitásra ítélve? Az Iparterv-csoport és ami utána következett Magyarországon (1. rész) In: *Balkon*, 1996/1-2. sz. 5-22.

Perneczky Géza: Produktivitásra ítélve? Az Iparterv-csoport és ami utána következett Magyarországon (2. rész) In: *Balkon*, 1996/3. sz. 15-28.

Peternák Miklós: Szerkesztői jegyzetek. In: *Művészeti írások*, szerk. Peternák Miklós, Budapest, Kézőművészeti kiadó, 1991, 205-214.(*MI.*)

Peternák Miklós: beszélgetés Erdély Miklóssal 1983 tavaszán. In: *Árgus*, 1991, II. évf., 5. szám (szeptember-október), 75-88.

Peternák Miklós: *A koncept ma. A konceptuális művészet hatása Magyarországon*, 1983-85, kézirat, II. rész.

Peternák Miklós: Interdiszciplinaritás. Új médiumok az elmúlt három évtized magyar művészetében – vagy kire hatott Erdély Miklós és kire nem? In: *A második nyilvánosság – XX. századi magyar művészet*, összeállította: Hans Knoll, Budapest, Enciklopédia Kiadó, 2002, 248-269.

Petőcz András: A titok. Jegyzet Erdély Miklósról. In: *Holmi*, 1990. szeptember, II. évf., 9. sz. 1037-1044.

Piotrowski, Piotr: *In the Shadow of Yalta – The Avant-garde in Eastern Europe, 1945-1989,* transl. Anna Brzyski, London, Reaktion Books, 2009.

Plágium 2000: Jegyzet. A sokszorozványokról/multiplikákról röviden. Interneten: http://multiplika2000.wordpress.com/a-sokszorozvanyokrol-multiplikakrol-roviden.

Sainsbury, R. M.: *Paradoxonok*, Budapest, TYPOTEX Kiadó, 2002.

Schiller, Friedrich: Levelek az ember esztétikai neveléséről. In: *Schiller válogatott esztétikai írásai*, ford. Szemere Samu, Budapest, 1960.

Simonovits András: *Válogatott fejezetek a matematika történetéből*, Budapest, TYPOTEX Kiadó, 2009.

Sinkovits Péter: Kronológia. In: *IPARTERV 68-80*, kiállítási katalógus, Budapest, Iparterv házi nyomdája, 1980.

Szabó Júlia: Emlékek a 70-es évekből. In: *Művészet*, 1980/10. sz. 10.

Szilágyi Sándor: *Neoavantgárd tendenciák a magyar fotóművészetben 1965-1984*, Budapest, Fotókultúra – Új Mandátum Könyvkiadó, 2007.

Szőke Annamária: „Titok a jövő jelenléte" Tudomány a művészet határain belül Erdély Miklós művészetében. In: *Né/ma? Tanulmányok a magyar neoavantgárd*

köréből, szerkesztette: Deréky Pál és Müllner András, Budapest, Ráció Kiadó, 2004, 240-272.

Szőnyei Tamás: Tilos művészet: „A kvalitás nem rendőri ügy" (Peternák Miklós, Erdély Dániel.) In: *MaNcs*, X. évf., 19. szám, 1998. május 7.

Tillmann J. A.: „Nem hiszem, hogy még egy ilyen ember van a világon": Erdély Miklós és A kalcedoni zsinat emlékére. In: *Magyar Műhely*, 1999/110-111. sz. 37-43.

Tolnai Ottó: Néhány megjegyzés Bori Imre A legújabb magyar líráról című írásához. In: *Új Symposion*, 1968. febr., 34. sz. 12-13.

Új misztika felé. Sebők Zoltán beszélgetése Erdély Miklóssal. In: *Híd*, 1982/3. sz. 366-376.

Ungváry Rudolf: A személyes művész. Erdély Miklós nem triviális helye a struktúrában, avagy a találékonyságba belekapaszkodó ember. In: *Kritika*, 1999/2. sz. 34-36.

Vakáció. A balatonboglári kápolnatárlatok története, 1970-1973. szakértő-riporter: Sasvári Edit, szerkesztő: Római Róbert, operatőr: Gombos Tamás, rendező: Soós Árpád, MTV, V. Stúdió, Fríz Produceri Iroda, 1998.

Visszaemlékezések. In: *Törvénytelen avantgárd – Galántai György balatonboglári kápolnaműterme 1970*-1973, szerk. Klaniczay Júlia és Sasvári Edit, Budapest, Artpool-Balassi, 2003, 191-210.

Vekerdi László: Pillanatképek a „hatvanas évek" természettudományairól. In: *Hatvanas évek – Új törekvések a magyar képzőművészetben*, kiállítási katalógus, Budapest, Képzőművészeti Kiadó – Magyar Nemzeti Galéria – Ludwig Múzeum, 1991. 11-20.

Kritika

Fazakas István:
Részletek a filozófia történeteiből[1]
Olay Csaba – Ullmann Tamás: *Kontinentális filozófia a XX. században*

Amennyire zavarba ejtő a kérdés, hogy mi is a „kontinentális filozófia" szóösszetétel pontos terjedelme, annyira egyértelműek azok az elvárások melyek az olvasóban a könyv címének olvastán ébrednek. Olay és Ullmann az előszóban óvatosan bánnak a terminussal; elsősorban ellenterminusként definiálják: a kontinentális filozófia az, ami az analitikustól valamiben különbözik (11.). Csak helyeselni lehet, hogy nem bonyolódnak hosszas definíciós kalandokba miután a határok nem élesek, és bizony meglehetősen összetett feladat azokat a kritériumokat meghatározni, amelyek az egyik vagy másik irányzathoz tartozó filozófusok törekvéseit jellemzik. A szerzőpáros három tulajdonságot emel ki *differentia specifica*ként: az egészlegesség, az alapokra irányulás és a kritikai szellem (12.). Ellenben ha a kontinentális filozófiát az analitikus filozófiával szemben definiáljuk, joggal merül fel a kérdés, hogy volt-e egyáltalán kontinentális filozófia a huszadik század előtt. Olay és Ullmann amellett foglal állást, hogy már a tizenkilencedik században éltek „a kontinentális gondolkodás számára rendkívül fontos" szerzők, ellenben – miután a fogalompár maga is a tizenkilencedik század végén és a huszadik század elején született – ezen gondolkodók munkássága jobbára csak tágabb előzménynek tekinthető (uo.). A munka célja azonban egyértelműen nem a „kontinentális filozófia" fogalmának pontosabb körülírása, s a címben szereplő, homályos megnevezés csupán egy nem mereven körülhatárolt elváráshorizont megnyitására szolgál, melyet a könyv be is tölt. Többnyire.

A könyv történeti megközelítéssel[2] tárgyalja a (német és francia) fenomenológia, a század eleji francia filozófia, a hermeneutika, az egzisztencializmus, a neomarxizmus, a strukturalizmus, a posztstrukturalizmus, a dekonstrukció és végül a posztmodern irányzatokat. Ez egyúttal fejezettagolási elvként is működik; az egyes fejezetek pedig az adott irányzathoz sorolható szerzők bemutatása sze-

1 Olay Csaba – Ullmann Tamás: *Kontinentális filozófia a XX. században,* Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2011.

2 Nem állom meg, hogy legalább egy lábjegyzetben fel ne hívjam a figyelmet arra, hogy a könyv hátán szereplő szöveg szerint a mű „probléma-centrikus". Az előszóban viszont épp arról van szó, hogy: „A kézikönyv fejezetei *nem* a XX. századi gondolkodás *problématörténeti feldolgozására* törekszenek, hanem egy-egy irányzatot próbálnak meg körülhatárolni és azon belül egy-egy életművet a lehető legrészletesebb és leginformatívabb módon megvilágítani." (12., kiemelés nem az eredetiben).

rint bomlanak további alegységekre. Terjedelmi és egyéb – bevallottan szubjektív okokból (13.) – vannak szerzők, akik kimaradtak. Ennek ellenére sem róható fel a szerzőknek, hogy könyvük hiányos lenne, hiszen hatalmas tudásanyagot mozgatnak meg és a már jól ismert szerzők mellet (Husserl, Heidegger Sartre stb.) olyan filozófusokat is tárgyalnak, akiknek a magyar recepciója kevésbé számottevő (Bachelard, Scheler, Hartmann, Lacan stb.).

A fejezetek strukturális felépítése hagyományos: átfogó ismertetéssel indítanak, körvonalazva azt az általános fogalmi keretet, melybe a későbbi elemzések beleágyazódnak. Hasonlóképp, hagyományos az egyes szerzőkről szóló alfejezetek szerkezete: filozófiai rendszerük tárgyalását rövid életrajz vezeti be. Az életrajzok a legtöbb esetben szakmai pályaképek, melyek segítenek az adott szerző életművét áttekinteni; néhol ellenben olyan – filozófiailag irreleváns – tényeket is megtudhatunk, melyek inkább „érdekesség" számba mennek – mint például, hogy Derrida profi futballista akart lenni (429.) – vagy még abba se – például, hogy Husserl mikor házasodott (17.). Érdemes megemlíteni, hogy magyarul talán ez az első olyan filozófiatörténeti munka, ahol az írásos dokumentumokon túl, filmes interjúra is hivatkoznak a szerzők: Deleuze *L'abécédaire*-jére, mely nem csak életrajzi érdekességgel bír, hanem filozófiai relevanciája is van (394.). A különböző, kisebb szakaszokat részletes bibliográfia zárja, mely az elsődleges irodalmon túl az adott tárgyhoz kapcsolódó magyar és külföldi szakirodalmat is tartalmazza, elősegítvén a további tájékozódást. A bibliográfia a legtöbb esetben betölti feladatát, mindazonáltal helyenként hiányos. Nem említik például Merleau-Ponty *A közvetett nyelv és a csend hangjai*[3] című művét (vö. 220.), melyet – tekintve, hogy a Merleau-Pontynak kevés írása jelent meg magyar fordításban – fontos lett volna feltüntetni; vagy Derrida *Esszé a névről*[4] című esszégyűjteményét, melynek egyik írása éppen a *khóra* elemzésére fut ki; mely terminusra Ullmann egyébiránt utalásszerűen hivatkozik is (435.).

Már az eddigiekből is kiderül, hogy a munka alapvetően kézikönyv. Meghozzá egy alapos és koherens elveket követő kézikönyv, melynek különböző fejezetei önmagukban is megállnak, ám azok számára, akik végigolvassák Olay és Ullmann művét, átláthatóvá válik a huszadik századi filozófia egy felettébb fontos periódusa. Noha az egyes részek zárt egészet alkotnak, bizonyos fontos, a szerzőket – hol lazábban, hol szervesen – összekötő fogalmak a könyv egészén végighúzódnak: például a Max Schelert tárgyaló fejezetben Bergson intuíció fogalmához (vö. 46.), a Habermasról szóló elemzésben Gadamer hermeneutikájához utalják az olvasót a szerzők (vö. 312.), vagy például Heidegger „destrukció"

3 Bacsó Béla (szerk.): *Kép, fenomén, valóság*, Budapest, Kijárat Kiadó, 1998, 142-178.
4 Derrida, Jacques: *Esszé a névről*, Pécs, *Jelenkor* Kiadó, *1995.*

fogalma kapcsán megtudjuk, hogy tulajdonképpen ennek a francia fordításaként született a derridai „dekonstrukció" fogalma (114.).

E szerkesztési elv lehetővé teszi, hogy az olvasó egyénenként, irányzatokként vagy akár összefüggő egészként kezelje a könyvet, mintegy bepillantva e gondolkodási stílus tágabb összefüggéseibe. A célközönséget tehát elsősorban olyan olvasók képezik, akik nem, vagy még nem foglalkoztak a huszadik századi kontinentális filozófiával (13.). Talán nem fölösleges megemlíteni, hogy Olay és Ullmann munkája kiváló tankönyvként is szolgálhat azon filozófushallgatók számára, akik később a kontinentális filozófia valamely területét szeretnék tanulmányozni.

Mindazonáltal a könyv nem mindig áll meg az egyes szerzők puszta ismertetésénél. A szerzőpáros sok esetben – bár rendkívül tömören, ám – kritikusan rámutat egy-egy filozófus gondolatainak azokra a gyenge pontjaira, melyek egy lehetséges vita témáját alkothatják vagy éppenséggel egy valós, történeti vitát indítottak el. Éppen ezt a fajta, reflektált tárgyalási módot hiányoltam a Heideggerről szóló fejezetben, ahol ildomos lett volna – legalább röviden – kitérni az egyes kulcsterminusok fordítása körül kialakult vitákra. Olay ugyanis a *Lét és idő* alapfogalmainak vázolásakor a nyomtatásban is megjelent fordítástól *eltérő* terminológiát használ, amivel nem is lenne probléma, ha figyelmeztetné rá az olvasót: nem érdemes fáradoznia az idézett terminusok visszakeresgélésével. Miután a mű bevezető jellegű, tehát azoknak szól, akik éppenséggel nincsenek tisztában a magyarországi Heidegger recepcióval, ez a választás zavarba ejtő lehet: képzeljük csak el, amikor az olvasó a kézikönyv olvasása közben felüti a *Lét és idő*t és „az ember" helyett „akárki"-t talál. Bár természetesen Olay zárójelben mindig közli az eredeti német terminológiát, ám ez megoldás legfeljebb a Heidegger útvesztőiben valamelyest jártas olvasónak mond valamit – a kezdők számára valószínűleg édeskeveset jelent.

A L'Harmattan kiadó jól kezelhető, áttekinthetően tördelt könyvet ad az olvasó kezébe; a szerkesztés a könyv különböző egységeinek és alegységeinek viszonyát kiválóan tükrözi. Annak ellenére, hogy olvasószerkesztő is közreműködött a végső változat közreadásában néhány sajtóhiba még így is maradt a könyvben (például az 58, 71, 100, 123, 234, 269, 287, 316, 350. oldalakon)[5]. A *Kontinentális filozófia a XX. században* azonban minden apró szépséghibája ellenére hiánypótló alkotás, mely bizonyára jelentősen előmozdítja a bemutatott irányzatok magyarországi recepcióját. Fontosak persze a fordítások és a monográfiák; mind-

5 Például kérdőjel egy kijelentő mondat végén, „hozzáférhetővé", „első sorban" külön írva, „az klasszikus", idézőjelek halmozása, alanyeset tárgyeset helyett, „Barhes" „Barthes" helyett, stb.

azonáltal kétségkívül szükség van olyan színvonalas, áttekintő jellegű kézikönyvekre is, mint Olay és Ullmann műve. Az elmúlt években hasonló kézikönyvek már jelentek meg az általános filozófiatörténet témakörében[6], vagy az analitikus metafizikában[7] tájékozódni óhajtók számára. Mindazonáltal egy ilyen jellegű mű a kontinentális hagyományról ezidáig hiányzott a magyar filozófiai irodalomból.

6 Boros Gábor (szerk.): *Filozófia*, *Budapest*, Akadémiai Kiadó, 2007.
7 Tőzsér János: *Metafizika*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 2009 és Huoranszki Ferenc: *Modern metafizika,* Budapest, Osiris Kiadó, 2001.

Faragó Emese:
A lélek metamorfózisa.
Kísérlet az ókori filozófia életgyakorlatként való értelmezésére[1]
Pierre Hadot: *A lélek iskolája-lelki gyakorlatok és ókori filozófia*

Pierre Hadot tudományos tevékenységét az ókori művek fordítása és szövegkiadása fémjelzi. Az ő munkájának köszönhetően olvashatóak francia nyelven a keresztény újplatonikus Marius Victorius teológiai művei, és Plótinosz meghatározó fontosságú értekezései. Filozófiai munkássága előtt már történészként is az antikvitás újfajta értelmezésének lehetőségével foglalkozott. *A lélek iskolája – lelkigyakorlatok és ókori filozófia* című könyvét először 1981-ben adta ki.

A tanulmánygyűjtemény a szerző gondolkodásának és érdeklődési körének széles skálájába enged betekintést. A könyv hét fő fejezetre (Lelkigyakorlatok, Szókratész, Marcus Aurelius, Megtérés, Negatív teológia, Az antik filozófia tanulsága, Az Én és a világ) tagolódik, melyek mind integránsan kapcsolódnak a kötet által bemutatni kívánt koncepcióhoz.

Hadot behatóan elemzi a klasszikus filozófiai iskolák, a platonizmus, az arisztotelianizmus, a cinizmus, az epikureizmus, a sztoicizmus és a szkepticizmus alapvető gondolatait. Meglátása szerint ezen iskolák filozófiáról alkotott koncepciója alapvető módon eltér attól, ahogy a diszciplína napjainkban értelmezi önmagát. Az antik gondolkodók a filozófia feladatát ugyanis nem az absztrakt problémák megoldásában, vagy a módszeres gondolkodás kidolgozásában látták; a filozófiát sokkal inkább az igazsághoz vezető útnak tartották.

Az elmélet egyes elemei már a modern filozófusoknál is megtalálhatóak – gondoljunk csak Kantra, aki szerint a görög gondolkodók sokkal jobban megközelítették a filozófus eszméjét, mint modernkori társaik; Hegelre, aki sajnálatát fejezi ki afelett, hogy a filozófiát nem gyakorolják többé privát művészetként, mint a görögöknél; vagy Heideggerre, aki a létezés görög értelméhez való visszatérésre szólít fel. Koncepciójának újdonsága ugyanakkor abban áll, hogy Hadot a kereszténységben látja azt a hajtóerőt, ami a filozófia hanyatlásához vezet.[2]

A lelkigyakorlatok és a filozófia kapcsolatának kutatása sem új keletű. Hadot álláspontja abban hoz újdonságot, hogy a lelkigyakorlatokat nem pusztán dialek-

1 Pierre Hadot: *A lélek iskolája – lelkigyakorlatok és ókori filozófia*, fordította Cseke Ákos, Budapest, Kairosz Kiadó, 2010.
2 Benjamin Balint: What is ancient philosophy? In: *First Things*, New York, The Institue on Religion and Public Life, December 2002.

tikus módszernek, hanem az egyetlen helyes életmódnak és magatartásformának tekinti. Az Hadot által leírt lelkigyakorlat ugyanis erkölcsi, intellektuális és gondolati dimenzióval egyaránt rendelkezik. A lelkigyakorlatok célja a szenvedélyek kordában tartása és a helyes életvitel kialakítása. A filozófia mint „meditáció" tehát nemcsak a gondolkodást, hanem a személyiség egészét érinti.

Hadot a lelkigyakorlat fogalmát Szókratész, Marcus Aurelius és Michelet gondolatainak és műveinek elemzésén keresztül fejti ki. Szókratészt, a bölcsességben magát folyamatosan gyakorló filozófus ősképeként, míg Marcus Aureliust rendszeresen írásos lelkigyakorlatokat végző filozófus császárként mutatja be, akinek épp a lelkigyakorlatokon keresztül sikerül eljutni a végső bölcsességhez, és megtalálni lelki békéjét. Michelet velük szemben egy modern francia gondolkodó, akinek kitüntetett pozíciója Hadot szemszögéből abban áll, hogy Marcus Aurelius követőjeként egész életében azon fáradozott, hogy megvalósítsa a saját lelke és az objektív valóság között fennálló egyensúlyt, azaz végrehajtsa az általa *harmonizáció*nak nevezett folyamatot.

Hadot meglátása szerint nincs még egy előítélet, amely olyan mélyen meggyökerezett volna a modern történészek gondolkodásában, mint az a gondolat, hogy az antik filozófia az egyén visszahúzódása önmagába. Ezt a felfogást azonban két okból is helytelennek tartja. Először is azért, mert antik filozófiát közösségben gyakorolják, amelynek tagjai együtt kutatnak, kölcsönösen segítik, és szellemileg-lelkileg támogatják egymást. Másrészről a közösség tagjai sosem hagynak fel azzal, hogy a várost és polgártársaikat szolgálják. A filozófiára alapozott élet minden esetben a közösség iránt érzett elkötelezettséget vonja maga után.

Hadotnak napjaink filozófiai élete szempontjából is releváns tétele szerint tévedés azt gondolni, hogy a filozófia a hellenizmus korában gyökeres átalakuláson ment át. A közkeletű elképzeléssel szemben a hellenisztikus filozófia nem azért jött létre, hogy a politikailag elvesztett szabadságot a belső szabadsággal kompenzálják. Ebből ugyanis az következne, hogy az életformaként felfogott filozófia független a társadalmi és politikai környezettől, amely nyilvánvalóan védhetetlen álláspont. Hadot szerint egy-egy filozófiai iskola olyan életmódot és életszabályokat ír elő követői számára, amelyek befolyásolják életét és személyiségét egyaránt. Az életmód lényegi összetevői a lelkigyakorlatok, azaz az én megváltoztatásának és átalakításának különböző technikái. A választott életmódot az iskola követői a meditáció, az önmagukkal való beszélgetés, a lelkiismeret-vizsgálat, a képzeletgyakorlatok, illetve az önuralom segítségével valósítják meg.

Az ókori lelkigyakorlatok rendkívül sokfélék. Egyesek a helyes erkölcsi életre (Plutarkhosz), mások a szellemi koncentrációra helyezik a hangsúlyt, és a koz-

mosz és a természet tanulmányozása felé irányítják a lelket (platonikus hagyomány), ritkábban a személyiség átformálásával (Plótinosz) érnek véget. A gyakorlatok érzelmi és fogalmi tónusa a különböző iskolákban más és más. Az életerő mobilizálása és a végzet hatalmába való beletörődés a sztoikusoknál, a feszültség csökkentése és az elszakadás az epikureusoknál, illetve mentális koncentráció és az érzéki világtól való eltávolodás a platonikusoknál. A látszólagos különbségek ellenére azonban ezek az iskolák céljaikat és eszközeiket tekintve alapvetően azonosak, amennyiben céljuk az önkiteljesítés és erkölcsi jobbá válás, eszközeik pedig a meggyőzés és a mentális koncentráció. A lelkigyakorlatok célja az önnevelés (*paideia*), amely megtanít bennünket arra, hogy kritikusan viszonyuljunk az emberek hétköznapi létmódjához, és az értelemnek megfelelő életet éljünk (50.). A filozófia Hadot értelmezése szerint tehát életművészet, magatartás, és gyakorlat, amely hozzájárul ahhoz, hogy az ember önmagára eszmélve helyes képet alkosson a világról.

Az antik és a modern filozófia közötti legnagyobb különbség Hadot szerint abban áll, hogy az antik filozófia életformát javasol az embernek, a modern filozófia ezzel szemben egy szakembereknek fenntartott szaknyelvi konstrukció. Hogy az ókori filozófia lelkigyakorlatként és életmódként való felfogása igen távol áll a filozófiáról való kortárs gondolkodástól, azt Hadot két alapvető okra vezeti vissza (346.). Az egyik az a késztetés, hogy a filozófus megelégedjen a saját maga által létrehozott fogalmi építménnyel, anélkül, hogy saját életét kérdésessé tenné. A másik a kereszténység hatása, amely a filozófiai diskurzust élesen elválasztja a lelkigyakorlatoktól, és a filozófiát, mint a teológia segédtudományát a háttérbe helyezi. A koncepció szerint alapvetően a kereszténység tehető felelőssé az antik filozófiai életmód hanyatlásáért. Ennek a folyamatnak végleges megszilárdítója az egyetemi intézményrendszer, amely rögzíti a filozófiai diskurzus elsődlegességét a filozófia gyakorlatával szemben. A filozófia mint életmód és lelkigyakorlat elmélete a XVIII. század végén merül végleg feledésbe, amikor is Wolffal, Kanttal, Schelinggel és Hegellel a filozófia bevonul az egyetemre, és elválaszthatatlanul hozzá kapcsolódik az elmélethez – a gyakorlat kárára. Ennek következtében a modern, egyetemi filozófia megszűnik életmód lenni, és puszta filozófiai beszédmóddá válik.

A lélek iskolája című kötet erőssége elsősorban magával ragadó stílusában, érdekes témaválasztásában és interdiszciplináris sokoldalúságában rejlik. Hadot ugyanis az antik történelem, valamint a főbb pszichológiai és vallási irányzatok avatott ismerőjeként nyilatkozik az antik filozófia közkeletű felfogásával szembehelyezkedő és széleskörű, új perspektívát nyitó értelmezési lehetőségéről. Az általa javasolt módszer segít közelebb kerülnünk az antik és kora római kori művek

szerzőihez, megteremti annak lehetőségét, hogy a gondolataikon való „meditálás" során személyes diskurzusba kerüljünk velük, ami igen hasznos és termékeny tudományos eredményekhez vezethet. A vizsgálódásoknak Hadot-nál egzisztenciális tétje van: saját magunk újrafelfedezése és újramegismerése, ami veszélyes, ám egyben kimeríthetetlen lehetőségeket tartalmazó, élethosszig tartó folyamat. A lelkigyakorlatok előfeltétele ugyanis az állandó kérdezés, megkérdőjelezés, az új perspektívák után való szüntelen kutatás. Így találkozik a filozófia eredendő nyitottsága, a kérdezni tudás, megszilárdult véleményeink kockára tételének képessége a folytonos megtérésként felfogott vallásos hittel és a lelkigyakorlattal, melyben a transzcendenssel való kapcsolatát újra meg újra megújítja a hívő ember.

A lélek iskolája című műben felvázolt meditációs technikák egy mélyebb és személyesebb jellegű tudás megszerzésének lehetőségét kínálják az egyetemi filozófia által nyújtott tisztán elméleti jellegű tudás helyett, ami egyben magában rejti a közvetlen lelki-szellemi fejlődés lehetőségét, a filozófia professzorok saját értelmezésein keresztül történő közvetett ismeretszerzési mód helyett. Ezáltal pedig az értelmezési lehetőségek sokkal szélesebb skáláját teremtheti meg, valamint az eredeti és egyéni gondolkodásmód elterjedését segítheti elő. A módszer legnagyobb hátránya azonban épp ezért az egyén korlátoltságában és lehatároltságában keresendő, amely kérdésessé teszi, hogy képes-e minden, a szövegben rejlő implicit tartalmat és lehetőséget felismerni és kiaknázni. Hadot erre persze talán azt válaszolná, hogy ez nem is cél, elegendő, hogy az egyén személyes kapcsolatba kerül az ókori – vagy általában a filozófiai – szövegekkel, és tanulságaikat megpróbálja beépíteni a saját életébe, épp úgy, ahogyan ókori elődei tették.

A Hadot által javasolt meditációs technika azonban további nehézségeket is rejt magában, amennyiben a lelkigyakorlat magányosan, legfeljebb jobbá válni akaró személy társaságában végezhető, és a segítségével megszerzett ismeret – a módszer tiszteletben tartása mellett – nem átadható, közkinccsé nem tehető, hiszen a lelkigyakorlat során megszerzett felfedezés a többiek számára csak filozófiai elmélet formájában volna közölhető. Az utat tehát mindenkinek saját magának kell bejárnia. Ám ha igaza van Hadot-nak, és a filozófia mint lelkigyakorlat a lélek metamorfózisához vezet, fontosabb eredményekre juthatunk, mintha egy újabb elméletet alkotnánk. Az ókoriak számára a filozófia mint életmód ugyanis erkölcsi következményekkel járt, az egyén erkölcsi megjobbításával, és ezen keresztül a társas kapcsolatok emberibbé tételével. Nem kétséges, hogy ez ma is üdvözlendő eredmény lenne.

A könyv hatalmas előnye, hogy a filozófia életgyakorlatként való meghatározásakor közelebb hozza a tudományágat az olvasóközönséghez, akik az akadé-

miai diskurzusban szaknyelven kifejtett szövegek iránt nem, az életvitelszerűen alkalmazható lelki gyakorlatok iránt viszont talán egyre nagyobb mértékben érdeklődnek. A Kairosz Kiadó *Hit és Tudomány* sorozatában megjelent tanulmánykötet struktúrájára kiválóan átlátható, a könyv a különböző témákat feldolgozó tanulmányok összefűzése mellett is egységes képet mutat, olvasása során egy jól felépített koncepciót tár az olvasó elé, mely szerint a filozófia életgyakorlatként való alkalmazása az igazság megismerésének és a teljes emberi élet elérésének kitüntetett útját képezi.

Hámori György:
A reprezentáció alternatívái és az akarat[1]
Bacsó Béla – Gábor György – Gyenge Zoltán – Heller Ágnes:
A szépség akarata. Kép és filozófia.

A honi könyvkiadás egyik legizgalmasabb szereplője a Typotex Kiadó, mely változatos témakörökben publikál könyveket, szinte minden tudományterületről. Gondozásukban rendre olyan kötetek jelennek meg, amelyek egyfelől a nemzetközi tudományos élet gyakran forgatott darabjai, illetve frissen született, minőségi munkák, amelyektől joggal várható, hogy bekerülnek a kánonba. A folyamatosan bővülő *Képfilozófiák* című sorozatuk már hat kötetet számlál, melyek között megtalálható Pavel Florenszkij orosz polihisztor klasszikusa *Az ikonosztáz*,[2] Daniel Arasse provokatív festményelemzései,[3]s két magyar szerzőtől, Orosz Istvántól,[4]valamint Németh Istvántól[5]is találunk tartalmas olvasnivalót. Az egyik legújabb ebben a szériában *A szépség akarata*. A hátsó borító ígérete szerint – minthogy a szerzők filozófusok - nem képekről lesz szó, hanem a képeket beszéltetik, s valóban, elsősorban ne képértelmezésre számítson az olvasó. A tárgyalt mű egy, az akarat témakörében megrendezett, konferencián elhangzott előadásokból állt össze. Négy szerző: Bacsó Béla, Gábor György, Gyenge Zoltán és Heller Ágnes szerkesztette egy kötetté tanulmányaikat, amelyek tematikájukat tekintve lazán kapcsolódnak egymáshoz, úgy mint az antik erényfelfogás, az álomvilág és tudat viszonya, Ábrahám hite, valamint a történelem képi ábrázolhatósága.

Bacsó Béla *Herkules válaszúton* címmel foglalkozik az antik erényfelfogás egy lényegi kérdésével, a jó és a rossz közötti választás, s általában a döntés problematikájával. Egy Prodikosztól származó szövegrész alapján kerül felfejtésre a dilemma, melyben Herkules arra kényszerül, hogy válasszon: a boldog vagy az erényes élet útjára lép. Ám ha választása az utóbbira esik, szembe kell néznie a lemondással is, mely az erény szükségszerű velejárója. A tanulmány elméleti hátterét antik szerzők és olyan klasszikus értelmezőik, mint Max Pohlenz,

1 Bacsó Béla – Gábor György – Gyenge Zoltán – Heller Ágnes: *A szépség akarata. Kép és filozófia,* Budapest, Typotex Kiadó, 2011.
2 Pavel Florenszkij: *Az ikonosztáz,* Budapest, Typotex Kiadó, 2005.
3 Daniel Arasse: *Festménytalányok,* Budapest, Typotex Kiadó, 2010 és uő: *Festménytörténetek*, Budapest, Typotex Kiadó, 2011.
4 Orosz István: *A követ és a fáraó,* Budapest, Typotex Kiadó, 2011.
5 Németh István: *Az élet csalfa tükrei,* Budapest, Typotex Kiadó, 2008.

Joachim Ritter vagy Eric Voegelin adják. Ami a vizuális reprezentációkat illeti, Bacsó képértelmezései Erwin Panofskyt követik. Egyik példája Rafaelltól *A lovag álma*,[6] mely azt hivatott bemutatni, hogy a reneszánszban miként interpretálták képi formában a fent említett döntést. A másik bemutatott festmény Annibale Carracci műve:[7]ez esetben a barokk felfogás már szabadabban kezeli a témát, s újrafogalmazza Herkules kérdését, kihegyezve azt a döntés motívumára. A tanulmány tulajdonképpeni témája itt nyer igazi értelmezést, az akarat fogalmához a választás kapcsán jutunk el, ugyanis nem két út között dönthet a hérosz, hanem csak az előtte álló út megtételének módját választhatja meg. A két festészeti példa, illetve a számos forrást felvonultató elemzés szépen körbejárja a felvetett problémát, s rávilágít az antik akaratfelfogás mélységeire.

A következő írás *Az akaratnélküli álom – akaratformáló álom* címet viseli, Heller Ágnes tollából. A felvezető kérdés vállaltan triviálisnak tűnik: milyen viszonyban van az akarat és az álom, milyen hatása van az álomnak az akaratra? Heller tanulmánya is rámutat, hogy sokszor evidenciának tűnő állítások igazolása (ez esetben a két fogalom interakciójának primer szintű tagadása, vagyis az, hogy az álom semmilyen mértékben nem befolyásolja az akaratot) is komoly érvelést igényelhet, így oszlatva el a közhelyesség álcáját. Ebben az esetben tehát nem egy problémát, hanem sokkal inkább problémaköröket vet fel a szerző a fent nevezett téma kapcsán, teszi mindezt szép számú filozófiai és pszichológiai elmélet s néhány festészeti példa bevonásával. Mind az álom, mind a rá reflektáló kép eltérő rejtvényeket adnak fel, míg utóbbihoz volna is néhány kapaszkodónk, ám az álmokkal bajban vagyunk. A bemutatott festmények az álom lehetséges módjait tematizálják, egyfelől az éjszakai álmot, melyben az akarat kérdése valójában fel sem merül, másfelől az álmodozást, melyben komoly szerephez jut az alany szándéka. A befejező sorok sugallata: az álom, ha nem is tudhatjuk hogyan, de kapcsolatban van tudatunkkal, akaratunkkal azonban nem. Az, hogy akarunk, vagyis cselekszünk-e, csak az álom hatása lehet.

Gyenge Zoltán képfilozófiai kísérlete *A szenvedély akarata – Caravaggio Izsákja*. Itt a bibliai Ábrahám történetének kierkegaardi értelmezését ismerhetjük meg behatóbban. Az elemzésben három szemszögből, Ábrahám, Sára és Izsák perspektívájából kapunk rálátást ugyanarra az eseménysorra, amikor az apa isteni sugallatra feláldozni készül legkedvesebb fiát. Ugyanakkor a tanulmány kulcskérdése mégis Ábrahám hitének megértése marad, a dán filozófus szemüvegén keresztül. De ahogy Bacsó és Heller szövegében, úgy szükségszerűen itt sem kapunk egyértelmű válaszokat, helyette képzőművészeti (elsősorban festészeti)

6 Rafaello: A lovag alma, 1504-1505, London, National Gallery.
7 Annibale Carracci: Herkules válaszúton, 1596, Nápoly, Capodimonte Gallery.

példákat, értelmezéseket mutat be Gyenge a probléma teljesebb megértése érdekében. Ahogy a bibliai históriát is lehet leegyszerűsítően értelmezni, úgy láthatjuk a néhol már valóban naiv festészeti megoldásokat a témára, mint például ifj. David Téniers[8]alkotását. Másfelől azonban bemutatásra kerülnek nagyon is poétikus, s a problémát valóban értelmező művek is, például Tiziano[9]vagy Rembrandt[10]prezentálásában. A képek és Kierkegaard is azt kutatják, hogy Ábrahám akarata milyen szerepet játszik a végül meghiúsult áldozás aktusában. Ábrahám Isten hű szolgája, aki mélyen megérti annak tanítását, s ezért készül fiát felajánlani neki, vagy túlbuzgó vak szolga, aki bármire, akár még gyermeke esztelen lemészárlására is képes. A lehetséges válaszok útján, végül eljutunk a címbéli Caravaggio-hoz, s az ő Ábrahám- felfogásához. S ahogy (Gyenge meglátása szerint) Kierkegaard is a legizgalmasabb ponton hagyja abba nyomozását, úgy Caravaggio is új irányba tereli a kép értelmezését, ő már nem Ábrahámra, hanem Izsákra koncentrál.

Gábor György értekezése, *Az akarat kiábrázolása – a történelem megképesítése* zárja a kötetet. A történelem, a történelemírás, és a történelem képi ábrázolhatósága fonódik össze az akarat kérdésével, méghozzá Schopenhauer értelmezésének nyomdokain haladva. A német filozófus elképzelése szerint a történelmi festmény az akarat ábrázolása, méghozzá egyfajta időben kibontakozó akaraté, melyet Gábor a festmények megértéséhez használ föl. Minden idézett képen felfedezhető ez a speciális akaratfelfogás, s tökéletesen jelenítik meg annak két kulcsmomentumát, a pillanatszerűséget, s az örökkévalóságot, esetleg mind a kettőt egyszerre. Van, ahol a képen szereplő alakok adják a megfejtést, például Poussin[11]alkotásán, melyen a jeruzsálemi templom éppen zajló lerombolásának egy pillanatát láthatjuk vagyis az akarat egy nyílt megnyilvánulását. S van ahol a festő szemszöge vagy épp témájának bemutatása árulkodó az akarat szempontjából, ahogy Stepan Bakakowicz[12] munkáján, melyen Titusz diadalívét az örökkévalóság egy nem éppen diadalmas kontextusába állítja. A könyv legterjedelmesebb írása koherens módon és változatosan tárgyalja a történelem képi reprezentációs lehetőségeit, beleágyazva az akarat diskurzusába.

A szépség akarata tehát nem képelemző mű, s nem is filozófiai munka. Kísérlet, melyben négy, az akarat témakörében született tanulmány feldolgozását képi

8 ifj. David Téniers: Ábrahám áldozata 1653, Bécs, Kunsthistorisches Museum.
9 Tiziano: Ábrahám feláldozza Izsákot 1542, Velence, Santa Maria della Salute.
10 Rembrant: Ábrahám áldozata 1635, Szentpétervár, Ermitázs.
11 Nicolás Poussin: A jeruzsálemi templom lerombolása 1637, Bécs, Kunsthistorisches Museum.
12 Stepan Bakalowicz: Titusz diadalíve 1890-1900 között, magántulajdonban.

példák is segítik. A szerzőknek nem céljuk válaszokat találni, vagy mélyrehatóan feltárni az adott kérdéskört, sokkal inkább arra vállalkoznak, hogy alternatívát nyújtsanak az írott szó „túlhatalmára". Mégpedig úgy, hogy az akarat problematikáját nem csak és kizárólag szavakkal, hanem más módon is megvilágítsák, vagy akár új színben tüntessék fel. S könyvük ebben a tekintetben mindenképpen sikerrel jár.

Tóth Gábor:

Az értelem láthatatlan fenomenalitása[1]

Ullmann Tamás: *A láthatatlan forma. Sematizmus és intencionalitás.*

Ullmann Tamás monográfiájával egy rendkívül magas fokú tudományos és reflexív igénnyel megírt filozófiai művet vehet kezébe az olvasó. A mű a transzcendentálfilozófia, a fenomenológia, közelebbről pedig a sematizmus problémahorizontja által feltárt tárgyterületen mozog. A kötet argumentációja és nyelvezete mindvégig szigorúan illeszkedik a fenomenológia specifikus, és megfelelő előképzettség nélkül nehezen hozzáférhető diskurzusához. Mindezek ellenére teljes mértékben megőrzi az érvmenetek dinamikus és konzisztens érthetőségét, továbbá mindvégig a fogalmak éles és artikulált lehatárolása jellemzi. Ezen túlmenően – különösen a könyv utolsó fejezetében –az érintett tárgyterület jellegéből kifolyólag a szimbolikus-költői nyelv eszköztárából is gazdagon merít.

A mű alapkoncepcióját és fő kutatási irányvonalát tudat és valóság kikerülhetetlen egymásba-fonódottságának többszintű fenomenológiai elemzése képezi. A szerző célja annak a problémának az ismételt, egyre mélyebb rétegeken belül történő körüljárása, hogy a közvetlen tapasztalati adódás révén kezdetben feltáruló jelenségvilág tagolatlan sokfélesége a tudatműködés sematizációs folyamatai révén hogyan szerveződik tagolt, egészleges értelemalakzatok által konstituált rendszerré. Ennek révén láthatóvá válik, hogy a tudat tényeinek közvetlen vizsgálatától egyenes út vezet a mindent átfogó, egyetemes *értelemvonatkozások* birodalmába, amely a fenomenológia másik kulcsfontosságú alapfogalma, az intencionalitás felől nyer értelmet. A könyv fő tézise is e lényegi belátás tükrében bontakozik ki: a tudatéletnek a sematizációs folyamatok együttesére alapuló szerveződése és a tudatimmanens folyamatok mindenkori tárgyra-irányulásaként értett intencionalitás szükségszerű korrelációban állnak egymással. A sematizmus tehát mindenkor feltételezi az intencionalitást és megfordítva. A két princípium viszonya ennek következtében tökéletes szimmetriát képez. Ez az alapvető strukturális viszony az, amely megteremti a fenomenológiai tudatkutatás lehetőségfeltételét.

A sematizmus-probléma fundamentális határozmányának tekinthető *egészlegesség* fogalmának kitüntetett szerepét a szerző az alaklélektan kategoriális rendszeréből kölcsönzött *Gestalt*-fogalomnak a mű minden egyes fejezetében lényegi

1 Ullmann Tamás: *A láthatatlan forma. Sematizmus és intencionalitás,* Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2010.

szerepet betöltő elemként történő szerepeltetésével is szemléletesen érzékelteti. A részmozzanatoknak minden esetben az egész felől történő megközelítése és értelmezése ily módon a tudat-tárgy-séma viszonyrendszer primordiális jellemvonásaként tárul fel, ami a *Gestalt*-analógia alkalmazását különösen adekvátvá teszi a kanti transzcendentális sematizmusban kulcsszerepet játszó figurális szintézis problémájának, valamint a husserli genetikus (a tudatműködés közepette spontán módon feltáruló értelemvonatkozások megragadására irányuló) fenomenológiai módszertan alapvető eljárásainak elemzése során.

A kötet három centrális, több alrészből álló tematikus egységre tagolódik, amelyek világosan kirajzolják a több szálon futó, rendkívüli komplexitásában is szigorú koherenciát tükröző gondolati vezérfonalat. Az első reflexív egység a sematizmus problémájának a kanti vizsgálódásokban feltáruló szerepének analízisére épül. Ennek megfelelően a könyv olvasásakor a transzcendentálfilozófia egyik kulcsmozzanatának tekinthető sematizáció két, egymástól lényegileg eltérő típusa tárul fel előttünk. A *tiszta ész kritikája*ban a sémateremtő képesség az érzékiség és az értelem eltérő struktúrájú és működésmódú fakultásai közötti illeszkedés egzakt törvényeit biztosítja a transzcendentális sémáknak *a priori* időmeghatározásokként történő megjelölése révén. A sematizációs funkciók az *a priori* értelmi fogalmakkal együttműködve az emberi megismerőképesség két alapvető elvét biztosítják. Ezzel szemben a megismerő individuum esztétikai dimenzióit tematizáló *Ítélőerő kritikája* fogalmi keretei között a képzelőerőnek az értelemmel, valamint az ésszel létesített sajátos kapcsolata a szép és a fenséges érzésével összefüggésben a „fogalom nélküli sematizáció" feltételeit teremti meg. A kanti transzcendentalizmusnak a szintézis fogalma mint vezérfonal mentén történő elemzése során olyan kategoriális csomópontok tárulnak fel előttünk, mint az affinitás, a képzelőtehetség és a tapasztalat koherens és konzisztens rendszereként konstituálódó természeti világ.

A második részben a vizsgálódások az intencionalitás, az időtudat, a keletkezés, a változás, valamint az értelemadás alapterminusainak Edmund Husserl filozófiájában, közelebbről a statikus illetve a genetikus fenomenológiai módszer keretei között betöltött sematizáló szerepének feltárására irányulnak. A szerző különös figyelmet szentel a husserli időelemzések részletes interpretációjának, amelyek a sematizmus alaptörvényeit mindenkor magában hordozó tudat leglényegibb összefüggéseibe és működési folyamataiba engednek bepillantást: az interpretációk révén a husserli időfilozófia olyan kulcsfogalmai nyernek megvilágítást, mint ősbenyomás, retenció, protenció, lefolyás, tartam, illetve az ezek hátteréül szolgáló időtlen abszolút tudat végtelen időkonstituáló folyama. Az időtudat konkrét terrénumán túllépve, de azzal szoros korrelációban a genetikus

fenomenológia alapmeghatározásai kerülnek górcső alá: a több szinten végrehajtott (és végrehajtandó) fenomenológiai redukciók egységes struktúrája, az asszociáció sajátos működésmódja, továbbá ezen keresztül időtudat és intencionális viszony (mint a tudatélet konstitutív mozzanatai) szükségszerű egymásba-fonódottságának filozófiai jelentősége.

A Husserl-elemzés utolsó fázisaként a keletkezés, illetve a változás folyamatára fókuszáló vizsgálódásokkal találkozunk. Az elemzések mindvégig szem előtt tartják az idő fenomenológiájára vonatkozó alapvető belátásokat. Jelen fejezetben a retroaktivitás tapasztalatának példákkal gazdagon illusztrált, rendkívül szemléletes taglalása rendelkezik kitüntetett fontossággal, amelynek révén végleges belátást nyerhetünk az időelemzések területén már korábban megismert folyamatok (az időtudat sajátos dimenzionáltsága, a keletkezés, a változás, az ősbenyomások folyamatos tartalmi felülíródása) lényegébe. A retroaktív működés feltérképezése pedig lehetővé teszi a fenomenológiai tudattalan fogalmának körülírását is, amely radikálisan különbözik a pszichoanalitikus megközelítés által hagyományosan alkalmazott tudattalan-fogalomtól: elfojtottság, illetve elrejtettség helyett itt minden esetben a megmutatkozás egészlegességével találkozunk, a már korábban említett *Gestalt*-fogalom jelentése értelmében.

Az utolsó főrész keretein belül három, egymástól első pillantásra radikálisan különböző, a sematizmus-probléma szemszögéből azonban mégis közös nevezőre hozható filozófiai megközelítés értelmezésére kerül sor. Az első a Heidegger által saját fundamentálontológiájának keretei között elvégzett, specifikus Kant-értelmezés, amely a *Kant és a metafizika problémája* című, közvetlenül a *Lét és idő* után megjelent műben kerül kidolgozásra. A heideggeri megközelítésnek a sematizmusprobléma szempontjából tekintett relevanciája a könyv koncepciója tükrében magától adódik. Hiszen éppen a kanti kritikai filozófiában felbukkanó sematizmus-probléma az, amely Heidegger nagyszabású vállalkozásának is „motorjául" szolgál: a Kant által kidolgozott transzcendentalizmus igazi filozófiai tétjét Heidegger az általános értelmezési iránytól eltérően nem az emberi megismerés *a priori* lehetőségfeltételeire és e megismerés szükségszerű kereteire irányuló ismeretelméleti megközelítésként értelmezi, hanem a véges emberi egzisztencia (*Dasein*) ontológiai interpretációjának jogosságát igyekszik igazolni. Eközben szinte kizárólag a kanti sematizmustan alapmeghatározásaira támaszkodik. A vizsgálódás a fundamentálontológia alapterminusai- a véges időbeliség, az ennek altalaját képező temporalitás, valamint a *Dasein* létét elsődlegesen konstituáló *Entwurf* fogalmai mentén nyomul előre.

A következő alfejezetben egy, az eddig vizsgált transzcendentális megközelítésektől merőben eltérő, ám annál érdekesebb eredményekkel kecsegtető

problématerület, a kései Wittgenstein filozófiájában kitüntetett szereppel bíró aspektuslátás problémájának, illetve ennek a sematizáció működésében betöltött szerepének vizsgálatára kerül sor. Az itt feltáruló centrális fogalmakat az aspektusváltás, az aspektusvakság, valamint a képzelőerőnek a kanti filozófia tárgyalásakor már részletesen vizsgált sémateremtő funkciója, illetve ennek Wittgenstein sajátosan egyéni utat követő filozófiai módszertanában formát öltő alakzatainak interpretációja képezik. Az elemzés mindvégig alkalmazkodik az aspektusok Wittgenstein által elkülönített típusainak logikájához: az analizáló gondolatmenet ennek megfelelően a térlátás, a képlátás, a jelentés, a hasonlóság, valamint az individualitás aspektus-mozzanatain vonul végig. Aspektuslátás és sematizmus összekapcsolódásának problémakörén belül megkülönböztetett fontossággal bír a Wittgenstein által *intern reláció*ként megjelölt specifikus viszony, amely a tudatban megragadott (felfogott) tárgyi tartalmaknak a hagyományos szubjektum-objektum (belső-külső) dichotómia kereteit messze maga mögött hagyó megközelítése által igyekszik nyomon követni a sematizációs folyamatok spontán módon, a virtualitás szervezőelve által megteremtett egyedi struktúrájú térben történő lezajlását. A szerző ebben a fejezetben az értelemadás, illetve az értelemátvitel terminusainak a *Filozófiai vizsgálódások* kontextusában kirajzolódó jelentését kutatva közvetlen kapcsolódási pontot teremt a husserli genetikus fenomenológiával, amennyiben rámutat e fogalmaknak a sematizmusprobléma egészére vonatkozó megértésben játszott elsőrendű szerepére. A kései Wittgenstein főművében kifejtett gondolatmenetek felfejtése aspektuslátás és sematizmus kapcsolatának a „látás rejtélye"-ként történő megnevezésével zárul.

A mű zárófejezetének témáját az egész XX. századi bölcselettörténet és a szűkebb értelemben vett fenomenológia egyedülálló képviselőjeként számon tartott Merleau-Ponty filozófiájának az „észlelés radikalizált fenomenológiája"-ként történő interpretációja képezi. Az elemzés itt a sematizmus-problémának e rendhagyó szellemi vállalkozás fogalmi csomópontjaiban betöltött szerepére összpontosít, az eddigi metodológiai vezérfonalhoz híven állandó visszacsatolásokkal a már megelőzően elemzés tárgyává tett gondolatrendszerek központi kategóriáira, mindenekelőtt a *Gestalt*-fogalomra. A koherenciára való törekvés szándéka itt is világosan megmutatkozik: a szerző egyértelműen a francia fenomenológus végtelen változatosságot felmutató intellektuális útjainak átfogó megragadására törekszik, a vizsgált szöveghelyek által tükrözött végtelen kimeríthetetlenséget eredményező részproblémákban való egyoldalú elmerülés helyett. Ily módon a Merleau-Ponty bölcseletét részleteiben nem ismerő olvasó is teljes körű és egységes áttekintést nyerhet e minden korábbi tradíciót felrúgó, az ismeretelmélet, az ontológia, a nyelvfilozófia, valamint az esztétika esszenciális kérdéseit egyetlen végső problémahorizontba, a „hús *khiasztikus* (egy végtelen számú

lehetséges dimenziót megnyitó egymásba-fonódáson nyugvó) ontológiájába" sűrítő életműről. Az elemzés módszertanilag lineárisan előrehaladva követi végig Merleau-Ponty munkásságának fő tematikus fázisait, *A viselkedés struktúrája*, *Az észlelés fenomenológiája,* az egészében csak posztumusz műként napvilágot látott *A világ prózája* című írásokban, valamint a kései, torzóban maradt főműben, *A látható és a láthatatlan*ban kirajzolódó gondolati ívek mentén.

Az analízis a filozófus gondolatrendszerében fellelhető alapterminusok közül a testiség és érzékiség sajátos fenomenológiai tapasztalata révén működő intencionalitás, illetve a Kant által az „emberi lélek mélyén rejlő művészet"-ként aposztrofált sematizmus működése által biztosított értelemképződés folyamatára koncentrál, amely az önszerveződés sajátos dialektikáját mutatja fel. Az ezt követő értelmezések tárgyát *A látható és a láthatatlan*-ban kifejtésre került ontológia egyik kulcskategóriáját jelentő *érzéki idealitás*nak a filozófiai hagyomány nézőpontjából tekintve paradox terminusának körüljárása, valamint Merleau-Ponty-nak a strukturalista nyelvészet (mindenekelőtt a Saussure által kidolgozott szigorú rendszerelvű nyelvelmélet) koncepciójába ágyazódó, *A világ prózáj*ában elvégzett nyelvfilozófiai vizsgálódások elemzése alkotja. A kései főmű gondolati szövedékének áttekintése az abszolút kiinduló- és végpontként (világformáló princípiumként) tekintett hús, a *Gestalt*, a láthatatlan, a struktúra és a differenciáció kategóriái mentén történik. A *hús* mindenütt-jelenvalóságára épülő ontológia részletes elemzésekor Ullmann lényegre törően mutat rá a Merleau-Ponty által alkalmazott negatív megközelítés jogosságára és a hagyományos filozófiai rendszerek szubjektum-objektum relációját megszüntető dinamikájára. Emellett érdekes kitérőt olvashatunk Merleau-Ponty és Kant filozófiája között meglévő összefüggésről, amely a *Gestalt* sémateremtő tevékenysége felől ragadható meg. Ez a szövegrész ismételten igazolja azt a módszertani megfontolást, amelyet a szerző által a mű legelején kitűzött, valamint ennek az egész művön végigvonuló konzisztenciáját.

A nyelvfilozófiai aspektusra vonatkozó értelmezésekből kitűnik, hogy a gondolati anyag végtelen bonyolultságából következő, minden ponton felbukkanó radikális eltérések ellenére Merleau-Ponty filozófiája végső intencióját tekintve a figurális (az észlelés szintjén megvalósuló) és a diszkurzív (a beszéd strukturális működése által megképződő) alakiság (*Gestaltung*) szférája közötti szintézisteremtő törekvésként is értelmezhető, amelynek mindenkori gyújtópontjában a hús egyetemes, önmagába záródó, önteremtő dinamizmusa áll.

A mű elolvasása azt a benyomást kelti bennünk, hogy Ullmann Tamás minden tekintetben sikeresen viszi véghez az elemzései tárgyául választott problématerület részleteinek feltárását és analízisét. Mindvégig ellentmondásmentesen

mutat rá a kanti és a husserli filozófia mélységi dimenzióit képező, bonyolult problémaösszefüggésekre, és a bennük rejlő értelmi mozzanatokra. A könyv külön erénye, hogy a szerző a vizsgálódás vezérfonalaként megjelölt sematizmus és intencionalitás kategóriáit a közvetlen kanti és husserli kontextuson túllépve kiterjeszti a filozófiatörténet e problémahorizont vonatkozásában korábban nem elemzett képviselőire is. Ez lehetővé teszi, hogy a sematizáció és az intencionalitás összefüggését olyan gondolkodók esetében is nyomon követhessük (gondolunk itt Wittgensteinre és Merleau-Ponty-ra), akik a kérdéskör szempontjából nem rendelkeznek közvetlen relevanciával.

Pál-Kovács Ramona:

Gondolatok életről és halálról, avagy a halál kísértete az élő felett[1]

Paul Ricœur: *Egészen a halálig. Töredékek.*

Amikor az olvasó Paul Ricœur franciául 2007-ben megjelent könyvét, az *Egészen a halálig*ot kézbe veszi, akkor – ha leszámítjuk Olivier Abel előszavát és a Catherine Goldenstein által írt *Utószó*t – egy nem egészen százoldalnyi szöveggel találja szemben magát. A könyv a szerző életében még publikálatlan szövegeket, vázlatokat és töredékeket tartalmaz, amelyeket a közös téma, a halállal való szembenézés, a haláltapasztalat és az azt körülölelő gyászmunka rendez egészbe. A kritikai igénnyel szerkesztett kötet mégsem kíván kritikai vagy fakszimilekiadás lenni, ahogyan azt a közreadói jegyzetben is olvashatjuk, mivel, egy-két kivételtől eltekintve, hiányzik belőle az eredeti kézirat rekonstruálására való törekvés.

A posztumusz kiadások esetében gyakran felmerül a szerzői szándék kérdése, hogy vajon azért nem került-e nyomtatásba, mert a szöveget a szerző arra méltatlannak tartotta volna, esetleg félretette azt egy jövőbeni átdolgozásra, vagy éppenséggel az idő hiánya miatt befejezetlenül maradt. Mivel jelen kötet két egymástól majdnem tíz év különbséggel megírt szöveget tartalmaz, ezért nem is lehet őket ilyen szempontból egyként kezelni. Hiszen, ugyan mindkettő keletkezésének körülményei személyes eseményhez köthetők, de míg a könyv első felét, amely egy összefüggő szöveg keletkezésének kezdeti fázisában maradt kéziratos formában, Ricœur még 1996-ban feleségének betegségével kezdi el írni, addig a második részben feltűnő *Töredékek*et már a saját betegségével és halálával való szembenézés idején, 2004 végén és 2005 elején veti papírra. Hogy mégis egy kötetben a helyük, arra indok a már említett közös téma összekötő ereje, amely azonban nem mindig ugyanúgy kerül tárgyalásra. Ez a lényegi szemléletváltás tetten érhető Ricœur viszonyában a halálhoz: egy a képzeletbeli segítségével saját magára vetített haláltapasztalattól eljut a saját halállal, az élet végességével való szembesülésig, amelyben a mű ideje a szerző halálával végérvényesen elkülönülni látszik az élet idejétől. Ez a két idő még a szerző, az alkotó életében egybeesik, azonban halálával a mű halhatatlan ideje kirajzolódik, amely mindenestre „nem örökkévalót jelent, hanem az élő halandósága által nem megjelöltet" (85.), azaz „a mű saját idővel rendelkező más emberek általi befogadásának történelmen átívelő idejé[t]" (86.). A halhatatlan művel való szembesülés már a túlélők dol-

1 Paul Ricœur: *Egészen a halálig. Töredékek*, fordította Bende József, Pannonhalma, Bencés Kiadó, 2011.

ga, ahogyan Goldenstein ezt meg is teszi, amikor is a megtalált kéziratokat begépeli és közreadja. A két idő közötti szakadás körvonalazódik a már halálán lévő Ricœur előtt, amellyel azonban úgy tűnik, már nem tud mást tenni, mint elfogadni, hiszen a Ricœur mint tulajdonnév általi halhatatlan referens, a mű „életének" ebben az új fejezetében őmaga már nem vehet részt.

A kötet első felében, az *Egészen a halálig. A gyászról és a vidámságról.* cím alatt szereplő szövegek, amelyeket néhány egyéb szöveggel együtt találtak egy dossziéban még meglehetősen nyers formában mutatják be Ricœur gondolatmenetét. Ez egyrészt stilárisan is megmutatkozik, de ennél talán lényegesebb az üresen hagyott terek, a kezdetleges vázlat ki nem fejtettsége (a tervezett három gondolati fejezetből egyedül az első, *A képzeletbeli alakzatai* került némileg kidolgozásra, teljesen függőben hagyva a második, *A gyászról és a vidámságról* és harmadik pont, a *Keresztény vagyok-e még* témáját), és az ebből következő hiányok és látszólagos következetlenségek az érvelésben. Megírásakor a háromkötetes *Idő és elbeszélés (Temps et récit)* és az Én mint másik (Soi-même comme un autre) után vagyunk, de még az utolsó 2000-ben megjelent jelentős műve, az *Emlékezet, történelem, felejtés (La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli)* előtt, amely művekből magyarul egyelőre csak néhány részlet jelent meg. Ebben a részben kerül kifejtésre a halál három jelentése, amelyből talán a legérdekesebb a harmadik, a náci kivégzőtáborok kollektív haláltapasztalatának mint extrém haláltapasztalatnak a felidézése, amit összekapcsol az egymással harcban álló gyökeres Rossz (*das radikal Böse*) és a testvériség gondolatával, amely visszatérő téma újragondolását ezúttal Jorge Semprun könyvének 1994-es megjelenése váltja ki. Érdekes munka, hiszen többszörös reflexió gyümölcse: Semprun értelmezi Primo Levi életét és munkásságát, Ricœur pedig Semprun művét veszi sorra.

Levi és Semprun két szembenálló attitűdöt képvisel a haláltáborokban átélt extrém haláltapasztalat, az élmény (*Erlebnis, vécu, vivencia*) és az elmesélés, az írás viszonyát tekintve. Levi az elsők között tudósít az *Ember ez?*[2]-ben élményeiről, míg Semprun csak hosszú kerülőút után lesz képes megírni az Írni vagy élni[3] szövegét. Mindkettőnek szembesülnie kell azonban az elbeszélés nehézségeivel, hiszen mindkettőben él a szorongató érzés, hogy a tudósítás úgymond süket fülekre talál. Levinél ez többek visszatérő álmában jelenik meg, amikor a túlélő szerettei körében ül, meséli az elképzelhetetlent, s egy idő után csak azt kell észrevennie, hogy a hallgatóság érdektelenül ül, vagy el is tűnik. Semprun ezt kissé másképp fogalmazza meg, nála ez a művészi kifejezésformában, a kiszínezésben, a körülírással való elfogadhatóvá tételben válik lehetségessé, mindenesetre sem-

2 Primo Levi: *Ember ez? – Fegyvernyugvás,* Budapest, Európa Könyvkiadó, 1994.
3 Jorge Semprun: Írni vagy élni, Budapest, Ab Ovo Kiadó, 1995.

miképpen sem a szó szerinti tanúvallomásban, mint ahogyan azt Ricœur idézi Sempruntól: „A tapasztalat legfontosabb igazsága nem átadható... Vagy inkább csupán irodalmi közvetítéssel...” (56.). Levi noha, mint ahogyan azt említettük, gyorsan reagál a történtekre, könyvének megjelenése kezdetben mégis egyfajta érdektelenségbe ütközik, az írás által nem képes visszatérni az életbe az élők közé, így marad meg egyetlen valóságként Auschwitz, míg ami utána jön, számára csak álom marad. Az „írni vagy élni” dilemmája ez, az írás képtelenségének vázolása, Adornót parafrazálva: a költészet lehetetlensége Auschwitz után, amelyet a haláltól való távolodás (visszatérés a halálból) és az élet felé való közeledés (visszatérés az életbe) paradoxona jellemez. A dilemmában megjelenő „vagy” nem megengedő „vagy”, hanem elválasztó. A döntés mégis lehetetlennek bizonyul, így a választás feloldására kell törekedni: „Először talán az életet kellett választani az írás ellenében, hogy aztán egy napon írni és élni lehessen.” (60.)

Ez a Semprun művéhez írt kommentárjellegű hermeneutikai megközelítés, amely a művet lineárisan elemzi, fordul át egy hermeneutikai önmegértésbe, amely azonban, mivel itt a haláltapasztalat interpretációjáról van szó, egészében lehetetlennek bizonyul. Marad a vállalkozás célkitűzésének vázolása, amely egészen addig, amíg ez a halál nem saját valóságunk eseményeként fenyeget, csak a képzeletbeli alakzataként áll. A *Halál* című fejezetben a Biblia nyomdokain elindulva próbálja meg megfejteni Ricœur az evangéliumokban szereplő paradoxon mögött rejlő titkot, miszerint *„Aki meg akarja menteni életét, elveszíti azt, aki pedig elveszíti, megmenti azt az életre.”* (71.) A halál elgondolásának két útját veszi sorra, melynek közös vonása a halálon túli életről való lemondás. Az első egy ateista, racionalizált út, amelyben a gyászmunka segítségével (elszakadás a másiktól és elszakadás önmagunktól az élet végén) jutunk el a beletörődésig, hogy halhatatlanságunk nem egy párhuzamos időbeliségben, hanem másokban, a túlélőkben lelhető fel. A másik út a keresztény út, amelynek konklúziója azonban kísértetiesen hasonlít az elsőére, és amelyben Isten gondoskodásában való bizalmam által „[e]lfogadom, hogy többé nem leszek” (70.). A halált így mindenképpen mint egy véget kell felfognunk, mint ami elszakadás az élettől. Ez a hozzáállás különíti el a szemlélő tekintetében az agonizálót a haldoklótól, hiszen a részvét tekintete képes észrevenni, hogy „amíg tiszta a tudatuk, az éppen meghaló betegek nem haldoklóként észlelik magukat, nem úgy, mint akik hamarosan halottak lesznek, hanem még élőként, még [...] félórával a haláluk előtt is” (37.). Ez a lezáró fejezet átvezet a *Töredékek* vizsgálódásaihoz, amelyben a szerző saját keresztény valláshoz való viszonyának megértésével próbálja meg ezúttal elfogadni saját halálát. A „Keresztény filozófus vagyok-e?” kérdés feltevésekor Ricœur tagadólag válaszol, s úgy jellemzi magát mint „filozófiai nyelven beszélő keresztény[t], ahogyan Rembrandt egyszerűen festő és a festészet nyelvén

beszélő keresztény, Bach pedig egyszerűen muzsikus és a zene nyelvén beszélő keresztény" (94.). Mivel kereszténysége „[f]olyamatos választással sorssá alakított véletlen" (87.), ezért itt nem a haldokló a kritikus pillanatokban Isten felé való fordulásáról beszélhetünk. A szerző egész életét átjárja a filozófia és vallás kettőse, ami nem feltétlenül szembenállás, és ami jelen szövegek esetében csak egyre jobban kikristályosodni látszik.

A töredékes forma a *Töredékek* esetében teljesen mást jelent, mint az *Egészen a halálig* szövegtöredékeinél, hiszen itt szándékos kidolgozatlanságról beszélünk (ezt sugallja a szerző által adott cím is), amely forma konzisztensnek mutatkozik a halála előtt álló beteg megnyilatkozási, kifejezési formájával. Az itt vázolt fejtegetések csak a kereszténység közegében értelmezhetők, de nem is kívánnak ezen a kereten túllépni. A keresztény, Ricœur definíciójában, „olyasvalaki, aki megvallja elsőrendűen fontos elköteleződését Jézus élete, szavai, halála mellett" (95.), így nem véletlen, hogy akkora figyelmet szentel a Jézus halála körül kialakuló polémiának. Mindezt teszi úgy, hogy „extra-biblikus hagyományokban fog[...] bátorítást keresni ahhoz, hogy *másképpen* beszélje[n]" (97.), így például az archeológiai kutatások eredményeit felhasználva következtet a bibliai történetek igazságértékéről és mibenlétéről.

Önmagában véve a kötet a ricœuri életműből kiragadva nehezen értelmezhető, semmi esetre sem könnyed esti olvasmány a forma és a tartalom miatt sem. Néhol pedig egészen spekulatívnak hat a fejtegetés. A szövegek nem alkotnak rendszert (nem is tudnának), ehelyett egy hol összegabalyodó, hol szétágazó gondolategész részeiként az olvasótól komoly interpretációs munkát, összetett hermeneutikai elemzést kívánnak. A könyv hátsó borítóján megjelenő szövegek így kontextusukból kiragadva azt a kiadói szándékot sejtetik, miszerint a könyv olvasása segítségül jöhet az olvasó számára a halálra való felkészüléskor. Mindez azonban nem von le a könyv értékéből, amely egy nagy gondolkodó elmélkedéseit tartalmazza az élet végéről, úgy, ahogyan az csak a halál előtti pillanatokban lehetséges. Összességében pedig igényes munkával van dolgunk mind a fordítás, mind a nyomdai munkák tekintetében.

Számunk szerzői:

Eugene Garver, a Minnesota állambeli Saint John's University emeritus professzora, jelenleg egyben a Yale Law School vendégprofesszora. Fő kutatási területe a retorika- és filozófiatörténet összefüggései, az argumentáció elméletének etikai kontextusa. Fontosabb művei: *Machiavelli and the History of Prudence* (University of Wisconsin Press 1987); *Confronting Aristotle's Ethics: Ancient and Modern Morality (Chicago 2006); For the Sake of Argument: Practical Reasoning, Character, and the Ethics of Belief* (Chicago 2004).

Kőhalmi Péter, tanulmányait az SZTE-BTK magyar nyelv és irodalom illetve filozófia szakjain, valamint az Irodalomtudományi Doktori Iskolában végezte. Kutatása felöleli a klasszikus művészetfilozófiát és a huszadik századi esztétikákat, különös tekintettel a képelméletek kontinentális és analitikus megközelítéseire. Művészettörténeti irányultságának homlokterében a huszadik század művészete helyezkedik el.

Marosán Bence, Budapesten született. Az ELTE filozófia, majd esztétika szakán végezte egyetemi tanulmányait. Jelenleg az ELTE Filozófiai Doktori Iskolájának kutatója a fenomenológia alprogramban. Fő kutatási területe: fenomenológia és klasszikus német idealizmus. Fontosabb publikációi: „Apodicticity and Transcendental Phenomenology", In: *Perspectives* International Postgraduate Journal of Philosophy, August 2009., „Variációk az élettörténetre" – Husserl és Heidegger szubjektivitás-felfogásának összehasonlító elemzése. In: Magyar Filozófiai Szemle, 2004/4.

Simon József, a Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszékének egyetemi adjunktusa. Fő kutatási területe a középkori, reneszánsz és kora újkori filozófiatörténet. Eddig egy monográfia jelent meg tőle: *Die Religionsphilosophie Christian Franckens – Atheismus und radikale Reformation im frühneuzeitlichen Ostmitteleuropa* (Wiesbaden 2008).

Tóth Marianna, az SZTE Filozófia Doktori Iskola Metafizika és metafizika-kritika alprogramjának III. éves hallgatója. Érdeklődési területe az etika, vallásfilozófia, metafizika, valamint a szépirodalom és filozófia kapcsolata. Doktori kutatási témája Friedrich Nietzsche Jézus-értelmezése.

Szerzőink figyelmébe

A *Különbség* filozófiai folyóirat kizárólag eredeti kéziratokat közöl, és azokat egységes megjelenési formában adja ki. A kéziratokat elektronikus formában a pavlo@philo.u-szeged.hu címre kérjük eljuttatni. A tanulmányokat Times New Roman betűtípussal, 12-es betűméretben, másfeles sortávolsággal, „doc" vagy „docx" formátumban, csupán a legszükségesebb formázásokat (például kiemelés, kurziválás) tartalmazva várjuk. A főszövegben előforduló műcímek kurzívan, az idegen kifejezések kurzívan és zárójelben, a négy sornál hosszabb idézetek a törzsszövegtől egy-egy sorral elválasztva, behúzva szerepeljenek.

Hivatkozás tekintetében folyóiratunk a tanulmány témájának megfelelően két különböző hivatkozási formát használ, amelyek közül a szerző saját belátása szerint szabadon választhat. A választás után a formai kereteket kérjük következetesen betartani.

Klasszikus hivatkozási rendszer

Tanulmányok esetén a hivatkozott szakirodalmat lehetőség szerint lábjegyzetben kérjük feltüntetni a követező módon: Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Budapest, Akadémiai Könyvkiadó, 1973. Első előforduláskor kérjük a teljes információt (szerző, mű címe, fordító, megjelenés helye, kiadó, megjelenés ideje, oldalszám) feltüntetni. A későbbiek során alkalmazhatjuk az I. m. megjelölést is. Az idegen nyelvből fordított szövegek esetén kérjük a fordító nevét is feltüntetni.

Amennyiben a szerző irodalomjegyzéket fűz a tanulmányhoz, azt a következő formában kérjük összeállítani:

Önálló kötet:

Szerző(k): *Cím.* Kötet sorszáma. Megjelenés helye, kiadó, megjelenés éve, oldalszám.

Tanulmánykötet:

A tanulmány szerzője: A tanulmány címe. In: A tanulmánykötet szerzője: *A tanulmánykötet címe.* Megjelenés helye, kiadó, megjelenés éve. A tanulmány oldalszáma.

A tanulmány szerzője: A tanulmány címe. In: A tanulmánykötet szerkesztőjének neve (szerk.): *A tanulmánykötet címe. Alcíme.* Megjelenés helye, kiadó, megjelenés éve. A tanulmány oldalszáma.

Folyóirat:
A tanulmány szerzője: A tanulmány címe. *A folyóirat neve.* Évszám, Évfolyam, szám, oldalszám.
Internet:
A tanulmány szerzője: *A tanulmány címe.* Interneten: www.xyz.com. Letöltve: időpont.

Évszámkiemelő hivatkozási rendszer

Tanulmányok esetén a hivatkozott szakirodalmat lehetőség szerint a szövegbe illesztve kérjük feltüntetni a következő módon: (Marion 2002a, 12.). Használhatók a széles körben elterjedt rövidítések (KSA, AT), és klasszikus szövegek esetén a bevett utalási eljárások (Platón *Phaidrosz* 142a-d).
Az irodalomjegyzéket a következő formában kérjük összeállítani:
Önálló kötet esetén:
Marion, J. L. 2002. *Cím.* Város, Kiadó.
Tanulmány esetén:
Marion, J. L. 2002. Tanulmány címe. *Folyóirat/Tanulmánykötet címe.* Évfolyam, szám./Város, Kiadó, oldalszám.

Általános szerkesztési elvek:

A könyv, illetve a folyóirat címét kurzívval szedjük. A lábjegyzeten belül minden értelemegységet ponttal különítünk el egymástól, kivéve a megjelenés helyét, a kiadót, és az évszámot, amelyek között vesszőt használunk. A pont utáni szövegrészt nagybetűvel kezdjük, az In után kettőspontot használunk. A szerk. illetve eds. rövidítéseket zárójelbe tesszük. Az oldalszám után a lábjegyzetet ponttal zárjuk.

Bemutatkozás:

Minden szerzőnket kérjük, hogy tanulmánya, recenziója mellé küldjön egy 4-5 soros bemutatkozó szöveget, amely tartalmazza szakmai pályafutásának legfontosabb állomásait (külföldi tanulmányok, munkahely, tudományos státusz, fő kutatási, érdeklődési terület, fontosabb publikációk, szakmai egyesületekben való tagság stb).

Nemzeti Fejlesztési Ügynökség
www.ujszechenyiterv.gov.hu
06 40 638 638

MAGYARORSZÁG MEGÚJUL

A projekt az Európai Unió támogatásával, az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósul meg.